مدخل إلى الأدب العربى

لهاملتون جب

قراءة نقدية

(مع النص الإنجليزى)

د. إبراهيم عوض

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

المنار للطباعة والنشر
ت: ٢٢٩٦٤٨٤٤

"مدخل إلى الأدب العربى"

لهاملتون جب

قــــراءة نقديـــــة

(مع النص الإنجليزى)



"مدخل إلى الأدب العربى"

لهاملتون جب

قراءة نقدية

(مع النص الإنجليزى)

د. إبراهيم عوض

المنار للطباعة والنشر
القاهرة
١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م

أوّلا وقبل كل شىء !

حين انتهيت من مناقشة رسالتى الخاصة بالحصول على الدكتوريّة من جامعة أوكسفورد فى أواخر يوليه ١٩٨٢م كان علىّ أن أعود إلى مكتبة الجامعة فى اليوم التالى لأقوم بالتصحيحات القليلة التى ارتأى المناقشان أن أجريها فى نصها، وهو ما حدث، إذ أخذتُ الحافلة من لندن إلى أوكسفورد، وقصدت مكتبة الجامعة رأسا لأجرى التصحيحات المطلوبة التى لم تأخذ أكثر من دقائق قليلة ليس إلا، فقد كان المطلوب تصحيحه محدودًا وغير جوهرى كما أشرت، فكان عندى لهذا وقت طويل أستطيع قضاءه فى أوكسفورد، التى كنت تركتها فى بداية ذلك العام الدراسى وانتقلت بأسرتى للسكنى فى لندن، وبخاصة أن زَوْرَتى تلك كانت آخر مرة أتوقع أن أراها فيها قبل العودة النهائية إلى أرض الوطن. وكالعادة ذهبت إلى مكتبة ثورنتون الموجودة فى وسط المدينة قريبا من كليتى: "برِيزُنوز كولدج"، وأخذت كالعادة مفتاح غرفة الكتب العربية والإسلامية الذى لم يكن أصحاب المكتبة يأتمنون عليه إلا القليلين. وفتحتها وأغلقتها على نفسى كما طلبوا منى، وأخذت أنظر هنا وههنا حتى فوجئت بترجمة بلاشير الفرنسية للقرآن المجيد، وكنت أتمنى أن أحصل على نسخة منها بعد أن كنت كتبت عنها وعن بضع ترجمات فرنسية أخرى عدة دراسات نشرتها بعد ذلك فى كتابى: "المستشرقون والقرآن". ولا تَسَلْ عن مدى شعورى بالسعادة وأنا أجد فى يدى تلك

الترجمة. وبكم؟ بثلاثة جنيهات إسترلينية ونصف ليس إلا أيام أن كان الجنيه المصرى لا يزال قادرا على الوقوف أمام الجنيه الإنجليزى بشىء من العزة والشموخ. ثم زادت سعادتى حين لحت، وأنا أقلب صفحات الترجمة، أنها تخص المستشرق هاملتون جِبْ، الذى كان قد غادر دنيانا قبلها بسنوات قلائل (عام ١٩٧١م)، إذ كان ملصقا على الصفحة الأخيرة منها اسمه وعنوان بيته فى كمبردج مطبوعا على ورقة صغيرة. وقد أخذتْ تلك النسخة مكانها بعد ذلك فى مكتبتى الخاصة إلى جانب غيرها من الترجمات الفرنسية التى بلغت عندى الآن نحو خمس عشرة ترجمة، ناهيك عن الترجمات القرآنية باللغات الأخرى. فهذا هو المستشرق مؤلف الكتاب الذى بين أيدينا.

على أنّ ليس معنى هذا أن تلك كانت أول احتكاكة لى بذلك المستشرق، بل ترجع معرفتى به إلى أعوام قبلها. وأظن أن أول احتكاك قوى بينى وبينه كان عندما استعرتُ، وأنا معيد بآداب عين شمس، فى أوائل السبعينات كتابه عن "الاتجاهات الحديثة فى الإسلام" مترجَمًا إلى اللغة الفرنسية من مكتبة الكلية وقرأت بعض فصوله، وهو الكتاب الذى يتهم فيه جِبْ العقلية الإسلامية بالتجزيئية، أى العجز عن النظرة الشاملة التى ترى كل جوانب الموضوع وتُبصر الصلات بين عناصره المختلفة. وفى أوكسفورد قرأت، فيما قرأت له، كتابا آخر وجدت فيه فصلا مكتوبا بعربية متينة فهمت أنه من تحبيره، فاستغربت أن يصل مستشرق إلى هذا

المستوى فى لغتنا وهو لا يعيش بين أَظْهُرنا، رغم أنه ولد فى الإسكندرية (١٨٩٥م) وعاش سنواته الخمس الأولى فى مصر حيث كان أبوه يشتغل ناظر زراعة فى شركة أبو قير بعروس البحر المتوسط، ورغم أنه عاد بعد ذلك حين أصبح مستشرقا وقضى مرة أخرى سنة فى أرض المحروسة.
ثم أذكر أننى قرأت ترجمته فى "موسوعة المستشرقين" للدكتور عبد الرحمن بدوى عندما كنت بصدد عمل دراسة عن تلك الموسوعة ضمّنتها كتابى: "من ذخائر المكتبة العربية"، الذى كان فى الأصل عبارة عن محاضرات ألقيتها على طلبة كلية التربية بالطائف فى أوائل تسعينات القرن الماضى.
وقد وجدت الدكتور بدوى يقلل من شأنه ومن شأن دراساته، التى يرى أنها لا تكافئ السمعة العريضة التى يحظى بها فى عالم الاستشراق. كما أن جِبْ كان أحد المشرفين على "دائرة المعارف الإسلامية المختصرة: Shorter Encyclopaedia of Islam"، التى نَخَلْتُها وحَلَّلْتُها فى كتاب لى صدر فى ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م عن "مكتبة البلد الأمين" بالقاهرة بعنوان "دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية: أضاليل وأباطيل".

وقد وسم د. عبد الرحمن بدوى كتاب جِبْ الذى بين أيدينا بأنه "كتاب صغير سطحى تافه قُصِد به إلى القراء الإنجليز" (موسوعة المستشرقين/ ط٣/ دار العلم للملايين/ ١٩٩٣م/ ١٧٤): فأما أنه كتاب صغير فهو كتاب صغير دون أدنى ريب، إذ لا يزيد عدد صفحاته عن مائة وتسعين صفحة بما فيها صفحات المراجع والفهارس التى تبلغ عشرين

تقريبا . وأما أنه سطحى تافه أو لا فإن الدراسة التى سوف يطالعها القراء فى هذا الكتاب تتكفل بالجواب على ذلك، وإن كان من الممكن المسارعة رغم هذا إلى القول بأن من الجرأة ولا شك أن يُقْدِم أحد ، فضلا عن أن يكون هذا "الأحد" رجلا غير عربى، على تأليف كتاب فى هذا الحيّز المحدود جدا من الصفحات عن أدبٍ كأدبنا يمتد تاريخه لستة عشر قرنا . ومن ثم فلا بد من وضع هذا الاعتبار فى الأذهان عند تقويم الكتاب، الذى أعترف أننى استمتعت بقراءته كثيرا رغم كل ما لاحظته عليه من مآخذ ، إذ هيأ لى الفرصة للقيام بجولة سياحية سريعة فى أرجاء ذلك الأدب الثرىّ الخالد ، وعلى يد مستشرق أعجمى له وجهة نظر وذوق يختلفان عادة عن وجهة نظرنا وذوقنا . كما كانت مراجعتى له وملاحظاتى عليه دافعا لى إلى النظر فى كثير من كتب تاريخ الأدب العربى وكنوز التراث القديم التى أمتعتنى وأفادتنى ووفرت لى جوا هنيئا طوال انشغالى بالكتاب، ثم انتهى هذا كله سريعا :

كأنْ لم يكن بين الحَجون إلى الصَفا   أنيسٌ، ولم يَسْمُرْ بمكة سامرُ !

وقد أصدر جب مع ذلك طائفة من الأحكام النقدية المعقولة على عدد من تيارات الأدب العربى وإبداعاته وأعلامه، مثلما أساء أيضا فى عدد كبير منها . كما أن له تعليقات انطباعية دافئة على بعض النصوص والأدباء تشد القارئ وتحببه فى الكتاب رغم كل ما فيه من عيوب. ومن هذه العيوب قلة عدد النصوص التى يستشهد بها على ما يقول، فبقى

كلامه عن أدبنا فى كثير من الأحيان نظريًا مجردًا لا يستند إلى شىء فى الواقع ينير الطريق للقارئ ويهديه. مثال ذلك أنه طوال العصرين الإسلامى والأموى لم يستشهد بأى شعر على الإطلاق، اللهم إلا أبياتا قليلة لعمر بن أبى ربيعة ليست مع ذلك من أحسن شعره. كما كان يلقى أحيانا بالحكم الجزاف مهوّنًا من شأن عصر بكامله مثلا رغم ما كان يتلألأ فى سماء ذلك العصر من نجوم أدبية وفكرية ساطعة. ثم يزيد الطينَ بِلةً أنه يعود بعد هذا فيمجّد عددا غير قليل من أعلام ذلك العصر ذاته وإبداعاتهم متناسيا ما كان أصدره بشأنه من حكم تهوينى.

كذلك لست فى حاجة إلى القول بأن صغر حجم الكتاب جعل مؤلفه لاهثا على الدوام وليس لديه وقت للتريث أمام كثير جدا من كنوز أدبنا ولو لحظة، مكتفيا فى الغالبية الساحقة من الحالات بالخطوط الكبيرة جدا، أو بكلمة هنا أو هناك، وإن كان قد توقف مع هذا إزاء بعض الأعلام وآثارهم وتحدث عنهم بشىء من الحميمية الجذابة وساق سطورا من كتاباتهم رغم محاولاته التقليل أحيانا من شأن أدبنا بوجه عام.

وقسّم جب كتابه إلى خمسة فصول، غير المدخل، الذى عَرَض فيه للكلام عن اللغة العربية، وكذلك الخاتمة، التى خصصها للإشارة السريعة إلى الجديد من وجهة نظره فى أدبنا الحديث. وتتابعت الفصول الخمسة على النحو التالى: العصر البطولى، وهو عصر ما قبل الإسلام، ثم عصر التوسع، ونقصد به صدر الإسلام وعصر بنى أمية، ثم العصر الذهبى،

والمراد العصر العباسى الأول، ثم العصر الفضى، أى العصر العباسى الثانى، وأخيرا عصر المماليك، الذى أضاف إليه جِبْ فى صفحاته الأخيرة كلمة سريعة عن العصر العثمانى أيضا. أما العصر الحديث فقد ألم به فى كلمة أخرى سريعة فى الخاتمة.

وقد كان دورى فى الدراسة الحالية هو الوقوف أمام ما لا أتفق معه من آراء المؤلف أو ما أجد أنه بحاجة إلى استدراك أو إضافة أو عرض لوجهة نظر أخرى أو تنبيه إلى ما فيه من تقصير، مع مناقشة المؤلف دائما فيما يقول. كما حرصت أيضا على إيراد النصوص العربية التى ساق جِبْ ترجمتها: شعرا كانت أم نثرا. وقد أرهقنى هذا فى بعض الحالات، لكننى وجدت فيه فى كل الأحوال متاعا عظيما. ثم إنى لم أكتف بذلك، بل أضفت إليه فى عدد من الأحيان تعليقا على الترجمة الإنجليزية مبينا مدى اقترابها أو ابتعادها عن النص العربى.

وفى الختام أَذَرُ القارئ مع ترجمة مؤلف الكتاب فى النسخة الإنجليزية من الموسوعة المشباكية الحرة (الويكيبيديا)، وعنوانها: "Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb"، ومنها نعرف أنه وُلد فى الإسكندرية عام ١٨٩٥م وعاش هناك حتى الخامسة من عمره، وهى السنة التى مات فيها والده، فعاد إلى إسكتلندا حيث تلقى تعليمه فى مدارسها ثم التحق بجامعة أدنبره، التى تركها أثناء الحرب العالمية الأولى إلى فرنسا وإيطاليا، إذ كان يعمل جنديا فى قوات المدفعية البريطانية هناك.

وبعد الحرب استأنف دراساته الجامعية بقسم اللغة العربية فى مدرسة اللغات الشرقية بجامعة لندن وحصل على درجة الماجستير سنة ١٩٢٢م عن موضوع "الفتوح الإسلامية فى أواسط آسيا"، وهى السنة التى تزوج فيها . وقد عُيّن جبُ فى تلك المدرسة وحصل على درجة الأستاذية فيها سنة ١٩٣٠م، وظل يعمل بها حتى عام ١٩٣٧م لينتقل بعدها إلى جامعة أوكسفورد فجامعة هارفارد بأمريكا حيث حظى بتكريم كبير هناك. كما كان واحدا من محررى "دائرة المعارف الإسلامية" أثناء عمله بجامعة لندن. وقد مات، كما قلنا، عام ١٩٧١م، أى قبل ذهابى إلى أوكسفورد بخمس سنوات فقط، مخلفا ابنا وبنتا . والآن إلى النص الإنجليزى للترجمة المذكورة، وهى مأخوذة من " Oxford Dictionary of National Biography, Oxford University Press, 2004":

Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, (2 January 1895 - 1971), also commonly referred to as "H. R. Gibb", was a Scottish scholar of Islam and the Middle East.

Born in Alexandria, Egypt, Gibb returned to Scotland for education at the age of 5 after the death of his father. Studies at the University of Edinburgh were interrupted by World War I, during which he served in France and Italy in the Royal Field Artillery. For his service, he was awarded a 'war privelge' MA. After the war he studied Arabic at the School of Oriental Studies of London University and obtained an MA in 1922 - his thesis was written on the Muslim conquests of Central Asia. He married Helen Jessie (Ella) the same year, and together they had one son and one daughter.

From 1921 to 1937 Gibb taught Arabic at the School of Oriental Studies and received

professorship in 1930. He became an editor of the Encyclopaedia of Islam in this period. In 1937 Gibb succeeded D. S. Margoliouth as laudian professor of Arabic at St. John's College at Oxford, and remained there for 18 years. Gibb's Mohammedanism, published in 1949, became the basic text used by western students of Islam for a generation.

In 1955, Gibb became the James Richard Jewett professor of Arabic at Harvard University and also 'university professor', a rare title given to a few scholars 'working on the frontiers of knowledge, and in such a way as to cross the conventional boundaries of the specialties.' Later, he became director of Harvard's Center For Middle Eastern Studies, and in this capacity he became a leader of the movement in American universities to set up centres of regional studies, bringing together teachers, researchers and students in different disciplines to study the culture and society of a region of the world. A library at Harvard, the Gibb Islamic Seminar Library, is named in his honour.

Books and articles by H. A. R. Gibb:

Arabic Literature - An Introduction (1926), also (1963), Clarendon Press.

Ibn Batuta, 1304-1377 (1929), (original Arabic titleTuhfat al-'anzar fi ghara'ib al-'amsar), English translation by Gibb.

Travels in Asia and Africa, 1325-1354 (1929), translated and selected with an introduction and notes, R. M. McBride.

Note by Professor H. A. R. Gibb (1939), from Arnold J. Toynbee, A Study of History, Part I. C I (b) Annex I, p. 400-02.

Modern Trends in Islam (1947).

Mohammedanism: An Historical Survey (1949) retitled Islam: An Historical Survey (1980), Oxford.

Islamic Society and the West with Harold Bowen (vol. 1 1950, vol. 2 1957).

Shorter Encyclopedia of Islam (1953), edited with J. H. Kramers, Brill.

The Encyclopaedia of Islam (1954-), new ed. Edited by a number of leading orientalists, including Gibb, under the patronage of the International Union of Academies. Leiden: Brill, along with that edited by J. H. Kramers, and E. Levi-Provençal.

"Islamic Biographical Literature," (1962) in Historians of the Middle East, eds. Bernard Lewis and P. M. Holt, Oxford U. Press.

Studies on the Civilization of Islam (1982), Princeton U. Press.

المدخل

يقول جِبْ فى مطلع كتابه معرِّفا بالأدب العربى إن هذا الأدب ليس أدب شعب، بل أدب حضارة. يقصد أنه لم يكن أدبا للعرب العرقيين وحدهم، بل أدبا لأكثر من شعب دخَل الإسلام ونبَذ لغته وأدبه الأصليين واصطنع لغة العرب وأبدع بها (ص ١) . وهذا الكلام يحتاج إلى أن نتاوله بالفحص والدراسة لنرى مقدار انطباقه على أرض الواقع أو ابتعاده عنه. والحق أن ذلك الحكم إنما يتجاهل تماما الفترة التى سبقت الإسلام من تاريخ الأدب العربى، وهى الفترة التى لم يكن فيها إسلامٌ بَعْدُ ولا كان هناك شعب غير عربى الجنس يصطنع لغة العرب ويجرى فى إبداعه على تقاليد أدبها . فماذا يقول جِبْ فى ذلك؟ ألا يرى القارئ أن الحكم الذى أصدره هذا المستشرق هنا هو حكم متسرع وغير دقيق؟ واضح إذن أنه تجاهل تلك الفترة التى تسمى: "العصر الجاهلى"، وهو العصر الذى يُعَدّ أساس الأدب العربى كله ومُنْطَلَقه على مدى القرون الطويلة التى تلت ذلك حتى الآن وإلى ما شاء الله ما ظل هناك لسان عربى وأدب يُكْتَب بذلك اللسان. وعجيب أن يأتى المستشرق البريطانى ويسكت تماما عن الحقبة الجاهلية على أهميتها الكبيرة وكأنها غير موجودة، وكأن الأدب العربى لم يكن له وجود إلا بعد الإسلام وانتشار الإسلام واعتناق الأمم الأخرى لذلك الدين وتبنّيهم لغته وأدب تلك اللغة. وحتى بعد انتشار الإسلام وتعرُّب المناطق التى وصل إليها ذلك الدين أصبحت هناك أمة واحدة

تستخدم لسان الضاد وتؤمن فى غالبيتها الساحقة بالدين الذى نزل كتابه المقدس بلسان الضاد على رجل من أصحاب الضاد وحمله أهل الضاد إلى أمم الأرض، ومنها الأمم التى كانت تسكن تلك المناطق التى تعربت وأصبحت بدورها أمة الإسلام، وهى أمة عربية اللسان والثقافة، وإن اختلفت أصولها العرقية. ومعروف أن الدين والثقافة واللغة هى أهم العوامل فى تحديد هوية أمة ما، بل إن من العلماء من يكاد يجعل اللغة وحدها هى الفيصل فى ذلك التحديد، ومنهم من علمائنا الدكتور إبراهيم أنيس حسبما هو واضح فى كتابه: "اللغة بين القومية والعالمية"، وإن كنا لا نوافق على هذا، بل نقول إن اللغة هى أحد العوامل الشديدة الأهمية فى تكوين الأمم والشعوب، لا كلها.

ولقد كانت هناك فى معظم الأوقات دولة واحدة تضم كل تلك المناطق، بغض النظر عما إذا كانت تلك الدولة قوية الشكيمة تبسط سلطانها فعلا على البلاد، أو كانت هناك دول صغيرة تدور فى ظلها وتحكم باسمها ولو رسميا فحسب. وحتى حينما كانت هناك أكثر من دولة خلافة فإن الأمة ظلت تشعر بأنها أمة واحدة رغم اختلاف السلطان، وهو نفس ما نشعر به نحن العرب الآن رغم تفرقنا من حيث الحكومات والنشيد الوطنى والحواجز الجمركية وجوازات السفر وما إلى ذلك. وكانت الأمة التى تعيش فى هذه المنطقة، وما زالت، تصطنع اللغة العربية وتبدع أدبا عربيا وتتثقف ثقافة عربية، وهذا هو المهم، إذ المحك

الحقيقى الأول فى تحديد الهوية هو الثقافة. ولم تكن حدود الثقافة العربية جامدة على طول الأيام، بل كانت تتسع وتتقلص حسب الظروف: ففى الجاهلية كانت تلك الحدود محصورة فى أضيق نطاقاتها، ثم شرعت تتسع بعد وفاة الرسول وابتداء الفتوح الإسلامية إلى أن جاء وقت كانت منداحة أوسع الانداح، وذلك فى عز الدولة العباسية، ثم عادت فأخذت تتقلص مرة أخرى، ولكن ظلت حتى فى أسوإ حالاتها أوسع كثيرا جدا منها فى عصر الجاهلية، إذ هى الآن تشمل، إلى جانب بلاد العرب الأصلية، العراق والشام ومصر والسودان والصومال وليبيا وتونس والجزائر والمغرب وموريتانا وجزر القمر.

ويذكر معجم اللغة الإنجليزية بموقع ياهو التعليمى (Yahoo! Education Dictionary) فى تعريف مصطلح "الشعب" أنه مجموعة من البشر تجمع بينهم ثقافة واحدة: " As a term meaning "a body of persons sharing a culture"". وهل الثقافة فى أخص مجالاتها إلا اللغة والأدب والفكر والدين؟ وبالنسبة لجب البريطانى فمن المعروف أن بلاده إنما تتكون من أكثر من إقليمٍ لكل واحد منها لغته الأصلية التى ما زالت حية لم تمت بعد، ومع ذلك لا نرانا نقول عن الأدب الإنجليزى الذى ينتجه الشعب البريطانى إنه أدب حضارة فقط، بل نَعُدّه أدب شعب أولاً. وفى عصرنا هذا حيث يوجد، كما نعرف، عدد غير قليل من الشعوب العربية لكل شعب منها حكومته ودولته وعَلَمه ونشيده

الوطنى وحدوده وجواز سفره وما إلى ذلك، لا يصح أن ننسىَ أن تلك الشعوب تحس إحساسا قويا رغم كل شىء أنها شعب واحد، وتتطلع بكل آمالها وأشواقها إلى أن تعود فتعيش فى دولة واحدة كما كانت إلى عدة عقود خَلَتْ لا أكثر، وهذا الشعور هو الذى أدى إلى إنشاء جامعة الدول العربية، وإن كان للسياسة من وراء إنشاء تلك الجامعة أهدافها التى قد تختلف وتطلعات الشعوب. إلا أن الغلبة للشعوب فى نهاية المطاف، أو هذا على الأقل ما نأمله وننتظر تحققه عاجلا أو آجلا.

وقد ألفيتُ جِبْ نفسه، فى هذا الكتاب الذى بين أيدينا، يستخدم مصطلح "العالم العربى: The Arab world" بمعنى "العالم الإسلامى" لدن كلامه عن الحظوة التى اكتسبتها مقامات بديع الزمان الهمذانى فى القرن الرابع الهجرى وأدت إلى انتشار شهرتها فى "العالم العربى" على حد تعبيره (ص ١٠٢). ومعروف أن المقامات، حين ظهرت لأول مرة، لم يقتصر انتشارها فقط على العالم العربى بالمعنى العرقى، بل امتدت إلى العالم الإسلامى كله حيث كان الجميع وقتها يستعملون العربية كتابة وقراءة حتى فى بلاد فارس ذاتها، وهذا هو ما يريده جب. بل إن المقامات الهمدانية إنما أُلِّفَتْ فى بلاد فارس حيث كان يعيش صاحبها بديع الزمان، بل حيث كان ينتمى.

وهناك حديث منسوب للنبى عليه السلام يحسن الاستئناس به فى هذا الصدد، وإن كان رجال الحديث يضعّفونه رغم ذلك، ألا وهو: "يا أيها

الناس، إن الرب واحد، والأب واحد . ليست العربية بأحدكم من أب و لا أم، وإنما هي اللسان. فمن تكلم بالعربية فهو عربي" . لكن ثمة خبرا رواه صاحب "الأغانى" فى ترجمته للشاعر العباسى بشّار بن بُرْد يسيرُ وكثيرٌ من أخبارٍ تشبهه بَلغتْنا عن ذلك العصر عكس هذا الاتجاه، إذ يدل على أنه كانت هناك نفوس من الجانبين: من العرب العرْقيين ومن غيرهم على السواء، لم تتقبل تلك الصيغة الحضارية الراقية وظلت تنبش فى الأصول العرقية التى لا تُجْدى والتى إنما جاء الإسلام ليمحو ما يتّصل بها من أحاسيس التفاخر والتخاصم المؤذى بل المهلك، وهذا ما يسمَّى فى تاريخ الإسلام بـ"الشعوبية" . ونص الخبر هو: "دخل أعرابي على مَجْزَأَةَ بن ثوْر السَّدوسي، وبشار عنده، وعليه بزة الشعراء، فقال الأعرابي: من الرجل؟ فقالوا: رجل شاعر. فقال: أمولى هو أم عربي؟ قالوا: بل مولى. فقال الأعرابي: وما للموالي وللشعر؟ فغضب بشار وسكت هنيهة، ثم قال: أتأذن لي أبا ثور؟ قال: قل ما شئت يا أبا معاذ . فأنشأ بشار يقول:

خليلي، لا أنام على اقتسار ... ولا آبى على مَوْلًى وجار

سأخبر فاخر الأعراب عني ... وعنه حين تأذن بالفخار

أحين كسيتَ بعد العُرْي خزًّا ... ونادمْتَ الكرام على العُقَار

تفاخرُ يا ابن راعيةٍ وراعٍ ... بني الأحرار؟ حَسْبُكَ من خسار!

وكنتَ إذا ظمئتَ إلى قراحٍ ... شركْتَ الكلبَ في ولْغ الإطار

تُريغ بخطبةٍ كَسْرَ الموالي ... ويُنْسيك المكارمَ صيدُ فار

وتغتدو للقنافذ تدّريها ... ولم تعقل بدرّاج الديار

وتَتشــح الشمـــــال للابسيــــها   وترعـــى الضـــأن بالبلـــد القفــارِ
مقـــــامك بيننــــا دَنَسٌ علينـــا   فلَيْتَـــك غائبٌ في حـــرّ نــــارِ
وفَخْــــرُكَ بين خنزيــــرٍ وكلــب   علـــى مثلـــي من الحدث الكبــارِ

فقال مجزأة للأعرابي: قَبَحك الله! فأنت كسبْتَ هذا الشر لنفسك ولأمثالك" . والعجيب أن يأتى استنكار براعة بشار الشعرية لكونه من الموالى، وليس ذا عرق عربى، على يد أعرابى لا يحسن قول الشعر كما كان يحسنه شاعرنا الكبير الذى ساهم، رغم كل تحفظاتنا على بعض سلوكه وأشعاره، فى الحفاظ على استمرار اللغة العربية، إذ أعطاها شعرُه، كغيره من إبداعات الأدباء والشعراء، دفعة إلى الأمام هى فى الواقع نسمة من نسمات الخلود . أليست هذه مفارقة عجيبة؟

والحق أن المسؤولية فى ذلك الاتجاه الخاطئ تقع على الطرفين كليهما كما قلت: لعرب العِرْقيين وغيرهم على السواء . وكان يجب على العرب أن يعرفوا أن الإسلام، وإن كانت لغة كتابه ورسوله ومبلّغيه الأولين إلى العالم هى العربية، فإن ذلك لا يعطيهم تميزا عرقيا على غيرهم من الشعوب، وأنهم إذا كان لهم فَضْلُ حَمْله إلى الدنيا فإن الشعوب التى تقبلته لها فى ذات الوقت فضل الاستجابة له والدخول فيه واتخاذه أساسا حضاريا لحياتها يكفل لها مشاركة العرب فى المنزلة وصنع الحضارة. ونحن نعرف ما للإسلام من موقف فى هذا الصدد لا يقبل المساومة فى دعوته إلى نبذ التفاخر العرقى وتأكيده أنه لا فرق بين العرب وغير العرب مثلما أنه لا فرق داخل العرب بين القرشى وغير القرشى. كما أنه صلى الله عليه وسلم

كان يقرب إليه عددا من الصحابة من غير ذوى الأصول العربية، وكان يكرمهم أيما إكرام. ولعل هذا هو السبب فى شيوع كلمة فى سلمان الفارسى منسوبة إلى النبى عليه الصلاة والسلام بلغت الغاية التى لا غاية بعدها فى القضاء على الإحساس بذلك التمايز الجنسى، وهى قوله إن صح الحديث: "سلمان منا أَهْلَ البيت" . فهذه الكلمة لم تكتف بأنْ محت الفرق بين العروبية والفارسية فحسب، بل مضت فجعلت من شخصٍ فارسيٍ واحدا من أهل البيت النبوى، متخطية بذلك فى قفزة واحدة كل الحواجز والعقبات التى يقيمها البشر للفصل بين جنس وآخر.

ولكن كان ينبغى من الجهة الأخرى على غير العرب ألا تكون عندهم تلك الحساسية التى من المفهوم أن يشعر بها بعض من لم تخلص قلوبهم تماما من نعرات العرق ممن ساءهم أن يفتح العرب باسم الإسلام بلادهم فهبّوا يتفاخرون بأصولهم القديمة محقرين من شأن العرب ومُدلين عليهم بماضيهم رغم ما كان فيه من وثنية. والعجيب الغريب أن يلجأ كثير من الشعراء الشعوبيين إلى الافتخار بالانتساب إلى كسرى وقيصر وكأنهم من أبناء الملوك فعلا. ونحن، حين ننتقد ذلك الاتجاه لدى الشعوبيين لا نقصد إلى التشكيك فى إسلام كل من راوده هذا الشعور منهم، بل نريد إلى القول بأن الإسلام الذى قبلوه يوجب عليهم أن يطهروا قلوبهم من النظر إلى الأمر على أنه هزيمة قومية لهم، بل على أنه نعمة إلهية شاء القدر أن يكون العربُ قومُ الرسول هم حامليها إليهم، ذلك الرسول الذى كان حاسما

فى موقفه وكلامه من تلك القضية، وكان ذا رؤية إنسانية رحبة الآماد سامقة الذرى تسوى بين العرب وغير العرب وتجعل مقياس التفاضل هو قيم الإسلام المتحضرة العظيمة. إلا أن الأمور بكل أسف لا تجرى فى دنيانا هذه دائما على مقتضى العقل والحكمة والمبادئ الطيبة حتى لو كانت مبادئ الإسلام العظيمة.

نخلص من هذا إلى أن العروبة اللغوية والثقافية والإبداعية هى التى تحدد تعريف الشعب والأمة لا العكس، ومن هنا فإن الأدب العربى هو أدب شعب واحد وحضارة واحدة كانت ولا تزال تقوم على اللسان العربى والقرآن الذى أنزله الله باللسان العربى على محمد النبى العربى ليكون للعالمين كلهم على امتداد الزمان والمكان بشيرا ونذيرا. ولقد كانت شعوب فارس وما وراء النهر أيام مجد الدولة الإسلامية تتحدث اللغة العربية وتبدع أدبها بتلك اللغة، وإن كانت الظروف قد تغيرت منذ عدة قرون حين تركت تلك الشعوب لغة العرب وتحولت فى إبداعاتها إلى غير تلك اللغة. ويكفى أن أشير فى هذا السياق إلى ما كتبه د. شوقى ضيف مثلا عن شعراء إيران المسلمين الذين كانوا ينظمون شعرهم باللسان الفارسى من أن عددهم حتى القرن الثامن الهجرى كان قليلا جدا، وأن الشعر العربى ظل محافظا على وجوده فى تلك البلاد بعد ذلك مدة طويلة أخرى إلى أن خمد أدب العرب فيها بتأثير الدمار المغولى وما أوقعه بالمؤلفات العربية من بلايا ورزايا شكلت ضربة أليمة للغة الضاد هناك

(انظر كتابه: "عصر الدول والإمارات: الجزيرة العربية- العراق- إيران"/ ط ٣/ دار المعارف/ ٥٦٢ وما بعدها)، وإن بقيت تلك اللغة رغم هذا لغة للتأليف الدينى حتّى وقتنا هذا فى غير قليل من الأحيان حتى لقد بلغ الأمر أن البهاء، وهو متنبئ إيرانى ظهر فى القرن التاسع عشر مدعيا أنه نبى ينزل عليه الوحى بدين غير دين الإسلام، قد ألَّف أو أُلِّف له بالعربية بعض كتبه التى زعم أنه تلقاها وحيا من السماء مثل "الكلمات المكنونة" وكتاب "الإيقان" وكتاب "الأقدس"، وكان مؤلف تلك الكتب حريصا على تقليد أسلوب القرآن، إلا أنها تفتقر إلى سماحة أسلوب القرآن وجلاله وفخامته، إذ صيغت فى عبارة متحذلقة مرهقة تنفر منها النفوس السليمة المستقيمة وتشعر معها أنها بإزاء صوفى بهلوان من طينة ابن عربى. ولم يكن البهاء مجرد فارسى عادى، بل تنحدر أسرته من السلالة الساسانية العريقة على ما يقولون، ورغم هذا كان حريصا على أن يجىء تأليف بعض ما زعمه وحيا إلهيا بلسان العرب كما أشرنا. أما فى الأندلس فقد ظلت العربية تسيطر على الحياة الثقافية والإبداع الأدبى سيطرة تامة داخل الدولة الإسلامية حتى أواخر القرن الخامس عشر حين انتهت دولة الإسلام هناك على ما هو معروف.

وثم قضية هامة أخرى أثارها جبُ فى مقدمته التى نحن بصددها، ألا وهى قلة النسبة التى يمثلها العرب الخُلَّص بين مبدعى الأدب العربى (ص ٢- ٣). ورغم أن المستشرق البريطانى لم يتخذ من هذه الملاحظة ذريعة

للحط من شأن العرب كما يفعل بعض من يثيرون تلك المسألة فإنى أحب أن أهتبل هذه السانحة لأوضح أن تلك النسبة الصغيرة أمر طبيعى جدا. ذلك أن عدد العرب العِرْقيين بين جميع مواطنى الدولة الإسلامية آنذاك كان ضئيلا غاية الضآلة، إذ ماذا يمثل بضع مئات من آلاف العرب الذين خرجوا من الجزيرة العربية وانتشروا يحملون راية الإسلام فى كل أرجاء الأرض المعروفة آنذاك وسط عشرات الملايين أو مئاتها من مختلف الأعراق والثقافات؟ فمن الطبيعى تماما أن تكون نسبتهم إلى سائر مواطنى الدولة التى أنشأوها نسبة جد ضئيلة، بل نسبة لا تكاد تُذكَر. وعلى العكس من ذلك ينبغى أن يقابَل نشاط العربى القُحّ فى هذا الميدان بمزيد من التقدير، لأنه قد استطاع، رغم افتقار الجزيرة العربية قبل مجىء الإسلام إلى مقومات الحضارة التى كانت متوفرة توفرا قويا فى كثير من البلاد المجاورة لها والبعيدة عنها، أن ينتقل نقلة نوعية هائلة فى قليل من السنين بحيث شارك سائر تلك الأعراق والأجناس نشاطهم الثقافى والحضارى على قدم المساواة، إن لم يكن على قدم الأستاذية فى غير قليل من الأحيان، بالإضافة إلى السيادة السياسية والعسكرية التى كانت له على مستوى العالم والتى كان من ثمارها أن أنشأ إمبراطورية عظيمة مترامية الأطراف عاشت عدة قرون مهيبة الجانب تدوى كخلية النحل بألوان النشاط الحضارى المختلفة فى كل الميادين وتنطق بلسانه رغم ما هو معروف من أن العرب لم يكن لهم فى الجاهلية أية تجارب فى هذا المجال. صحيح أن

ذلك كله إنما يرجع إلى دعوة الإسلام وعبقرية نبيه الكريم وتأييد السماء له ولأتباعه، إلا أنه من الظلم الفاحش تجاهل المزايا الخلقية والروحية الكريمة التى كان يتمتع بها العربى وقتذاك، وإلا فقد أتى موسى قومه بنى إسرائيل بدعوة سماوية أيضا، ولكن أين الأثر اليهودى من نظيره العربى رغم طنطنة اليهود بأنهم شعب الله المختار مما لم يقل العرب عُشْر مِعْشاره عن أنفسهم يوما من الأيام؟ فهذا ما ينبغى أن نضعه فى حسباننا حين تثار تلك النقطة حتى لا نقع فى إثم الظلم والإجحاف.

ونقطة أخرى عرض لها جبٌ تتعلق بالوعاء اللغوى الذى حفظ لنا الأدب العربى، ألا وهو لسان الضاد، الذى يصفه بأنه يتفوق فى مجال الماديات والمترادفات ودقائق الأشياء التى لا تفوته منها فى البيئة التى حوله شاردة ولا واردة، لكنه فقير فى مجال المجردات والروحانيات، مما يعزوه إلى البيئة الصحراوية التى تغلب على شبه الجزيرة، وهى بيئة فقيرة جرداء تجرى الحياة فيها على وتيرة واحدة تقريبا كما يقول (ص ٤). والواقع أن كلام جب يثير سؤالا هاما، وهو: إذا كانت اللغة العربية تغلب عليها الصبغة المادية، فكيف يا ترى استطاعت أن تنهض بحاجات الدين الجديد منذ أول لحظة وتكون كفؤا لمتطلبات الوحى بحيث لم تعجز عن تأدية أى شىء مما جاء به القرآن الكريم والحديث الشريف على عمق ثرائه الروحى والفكرى؟ نعم كيف وجد القرآن والحديث بين يديهما فى التو واللحظة كل ما يحتاجه ذلك من ألفاظ وعبارات وتراكيب للتعبير عن المضامين العجيبة

التى أتى الإسلام بها ودعا لها؟ ونحن نعرف تمام المعرفة أن القرآن لم يجمجم فى شىء مما جاء به ولا اتكأ على مصدر لغوى آخر، بل كان ينزل فى الحال بالجواب على ما يُطرَح من أسئلة أو يجدّ من مشاكل أو ينشأ من مواقف، ومعظمها فى أمور تتعلق بالروحانيات والمجردات: كالكلام عن الله وجلاله وعظمته وسائر صفاته والملائكة والشياطين والحساب والثواب والعقاب والغفران والحسنة والسيئة والجنة والنار والصلاة والزكاة والصوم والحج والعلم والحكمة والحماقة والهدى والضلال والإيمان والكفر والإخلاص والنفاق والشك واليقين والخلق الرفيع والانحراف عن سواء السبيل وقضايا الجدال المعقدة مع اليهود والنصارى. . . إلخ؟

لذلك كله أرى أن ما قاله جبُ فى هذا الصدد يفتقر إلى الحقيقة، ودليلنا فى ذلك هو الواقع نفسه لا أى شىء آخر، وإلا فالجدال النظرى إذا انفتح بابه لا يمكن غلقه أبدا. ودعنا من الآلاف المؤلفة من الكتب التى أنتجتها الثقافة العربية والإسلامية فى كل مجالات المعرفة الإنسانية من دينية وأدبية ونقدية واجتماعية واقتصادية وسياسية وتاريخية وجغرافية وفلسفية وطبية وفيزيائية وكيماوية وجيولوجية. . . مما لم تحتج معه العربية إلى الاقتراض من غيرها من اللغات إلا فى أضيق نطاق. ومعروف أن التقارض بين اللغات ظاهرة طبيعية جدا تخضع لها جميع الألسنة قديما وحديثا. بل إن دَيْن اللغة العربية فى عنق كثير من لغات العالم بما فيها اللغات الأوربية ذاتها لهو دَيْنٌ كبيرٌ لا يكاد يُضاهَى فى كثير من الأحيان

كمًّا أو كيفًا، فضلا عن توارى عدد غير قليل من لغات الشعوب المتحضرة أمام بهاء لغة القرآن كما هو الحال فى اللغة المصرية ولغات العراق والشام وشمال أفريقيا والسودان، وكذلك لغة بلاد الفرس لعدة قرون قبل أن تعود إلى الظهور مرة أخرى، لكن بعد أن أَثْرَتْ ثراء عظيما بما اقترضته من لسان الضاد من ألفاظ وتعبيرات وأفكار وأنساق أدبية. لهذا كله وغيره نقول إن جب لم يحالفه التوفيق فيما رمى به اللغة العربية من ضيق الأفق فى ساحة المجردات والروحانيات، وإنه قد ألقى الكلام هنا على عواهنه رغم ما أصاب فيه الحق من الإشادة بمزايا تلك اللغة العبقرية العجيبة.

ونقطة رابعة نخالف فيها جب، وهى قوله إن تراكيب اللغة العربية، مَثَلُها فى ذلك مَثَلُ كل اللغات السامية، تنقصها المرونة الزمنية الموجودة فى اللغات الهندوأوربية والناشئة من تعدد صيغ الأزمنة فى تلك اللغات، بخلاف لغة الضاد التى يؤكد مستشرقنا الهمام أنها لا تعرف إلا صيغتين زمنيتين فقط لا غير. وهما الزمن الماضى والزمن الحاضر (ص ٩- ١٠). وأنا لا أدرى كيف وقع جب فى مثل ذلك الخطإ، اللهم إلا إذا قيل إنه لم يشأ أن يمضى إقراره بجمال اللغة العربية ودقتها واتساع معجمها وحلاوة إيقاعها دون أن يشفعه بما يفسد هذا الإقرار.

ذلك أن العربية تعرف جميع الصيغ الزمنية التى تعرفها اللغات الأوربية. كل ما هنالك أن النحويين العرب لم يُعَنُّوا أنفسهم بإفراد باب لذلك الموضوع، وتركوا عناصره متفرقة فى أبواب النحو المختلفة. فمثلا الماضى

المستمر والماضى البعيد موجودان فى باب "كان وأخواتها" عند الحديث عن مجىء خبر "كان" فعلا مضارعا أو ماضيا مسبوقا بـ"قد" أو لا، هكذا على الترتيب: "كان محمد يقرأ الرسالة حين دخلت عليه"، و"كان سعيد (قد) فرغ من طعامه"، على حين أن الماضى الشرطى موجود عند الكلام مثلا عن "لام الجحود" فى باب "نواصب الفعل المضارع" كما فى قوله تعالى فى سورة "الأنفال": "وما كان الله لِيُعَذِّبهم وأنت فيهم" . . . إلخ. وإيثارا للإيجاز المفيد نكتفى هنا بإيراد بعض الجمل التى تبين، عن طريق الأمثلة التطبيقية دون الدخول فى تفاصيل الشرح النظرى، وجود الصيغ الزمنية المختلفة فى لغة الضاد: "أكل، يأكل، قد أكل، كان أَكَل، كان قد أكل، كان يأكل، قد كان يأكل، لَمَا أكل، لما كان أَكَل، لما كان قد أَكَل، ما كان ليأكل، لم يكن ليأكل، سيأكل، سوف يأكل، سيكون أَكَل، سيكون قد أَكَل، سوف يكون أَكَل، سوف يكون قد أكل، يكون أَكَل، يكون قد أَكَل. . . ". وهكذا يرى القارئ معنا أن المسألة ليست مسألة خلوّ لغتنا من الصيغ الزمنية المختلفة حسبما يزعم جب وغيره، بل مسألة اختلاف فى منهج التأليف النحوى لا أكثر ولا أقل، أو قل إنها مسألة لافتات يضعها الغربيون على ما يفعلون، على حين يكتفى نحويونا فى بعض الأحيان بالعمل دون الاهتمام بوضع اللافتة، وهذا كل ما هنالك. ومع ذلك يتصور بعض المستشرقين ومن يَلُفّ لِفَّهم أنهم يستطيعون، بهذا الأسلوب العجيب، الإجلاب على لسان العرب واتهامه بالنقص! الواقع أن العربية أغنى وأكثر

مرونة من اللغات الهندوأوربية فى هذا الباب حسبما اتضح من الأمثلة المارّة، وكذلك فى غيره من الأبواب، رغم طنطنات بعض المستشرقين.

وفى رأى هاملتون جب أن الشعر العربى فى الجاهلية، أى قبل احتكاكه بالآداب الأخرى، كان يُؤْثِر الإيجاز الصارم حتى إنه قلما تزيد الأمثال العربية عن ثلاث كلمات أو أربع على أكثر تقدير، وحتى إن الشاعر الجاهلى كان يحرص أشد الحرص على ألا تتجاوز الصورة التى يريد رسمها لشىء ما عن بيت واحد لا غير (ص ٩). وهذا، فى نظرى، حكمٌ متسرعٌ أخطل، فهناك أمثال عربية كثيرة تزيد كثيرا عن أربع كلمات مثل: "إذا اعْتَرَضْتَ كاعْتِرَاض الهِرَّةْ* أوْشَكْتَ أنْ تَسْقُطَ في أُفْرَّةْ"، "أيُّها المُمْتَنُّ عَلَى نَفْسكَ فَلْيَكُن المَنُّ عَلَيْكَ"، "إنْ يَبْغِ عَلَيْكَ قَوْمُكَ لا يَبْغِ عَلَيْكَ القَمَرُ"، "أحْمَضُ منْ صَفْع الذل في بَلَد الغُرْبَة"، "سُوءُ الاستمْسَاك خَيْرٌ منَ حُسْن الصَّرْعَة"، "سَوْفَ تَرَى وَيَنْجَلي الغُبَارُ* أفَرَسٌ تَحْتَكَ أَمْ حمَارٌ"، "سَال بِهم السَّيْل وجَاشَ بِنَا البَحْرُ"، "سيري عَلَى غَيْر شُجُر فَإنِّي غَيْرُ مُعَنَّه لهُ"، "قدْ وَقَعَ بَيْنَهُمْ حَرْبُ دَاحس وَالغَبْرَاء"، "لَيْسَ الشَّحْمُ بِاللحْم، ولكنْ بِقَوَاصِيه"، "لَنْ يُقْلعَ الجدُّ النَّكدُ إلاَّ بجدّ ذي الإبدُ في كلِ مَا عَامٍ تلد". وعلى أية حال فالمعروف عن المثل أنه عبارة شديدة التركيز، وإلا لصار محاضرة أو موعظة. وهذا الكلام ينطبق على الأمثال فى كل اللغات والآداب. أم هل يا ترى يشذ المثل الإنجليزى عن ذلك؟

وأما بالنسبة إلى الشعر فقد خلط جبُ بين اهتمام الشاعر العربى عموما، لا الجاهلى وحده، بألا ينفصل أى عنصر من عناصر الجملة عن عدله المرتبط به كالفعل والفاعل، أو النعت والمنعوت أو الجار والمجرور . . . وهلم جرا وبين الزعم بعدم تخصيصه لأى موضوع يتناوله أكثر من بيت، وهو ما تكذبه الوقائع التى لا يمكنها أن تكذب ولا أن تتجمل، على عكس الجدال النظرى، فبابه لا يمكن غلقه فى وجه كل مغرم بالجدل لذات الجدل كما سبق أن أشرت آنفا.

لنأخذ معلقة امرئ القيس مثالا على ما نقول، ولنبدأ رحلة تمحيص الدعوى التى ادعاها ذلك المستشرق من بداية تلك القصيدة، تلك البداية التى خصصها الملك الضِّلِّيل للوقوف على الأطلال والبكاء على الحبيبة المفارقة. فماذا قال شاعرنا؟ أتراه فرغ من بث همومه ووصف الأطلال التى خلَّفتها قبيلة الحبيبة وراءها فى بيتٍ فَرْد كما زعم جب؟ بالعكس، لقد خصص لذلك عددا من الأبيات بلغتْ ثمانيَ كاملات حدّد فيها موضع تلك الأطلال وحالتها، وبكى فيها واستبكى من معه أيضًا الحبيبة الراحلة، وتذكّر صبواته القديمة، ثم انطلق يصف ما كان بينه وبين بعض حبائبه الأخريات من مغامرات ومناوشات فى ضِعْف ذلك من الأبيات تقريبا، ثم خرج من هذا إلى ذكر محاسن إحدى هؤلاء الحبيبات فاستغرق فى ذلك أكثر من عشرة أبيات. . . إلى أن وصل إلى حصانه وأخذ يتملّى جماله فخصص لهذا الغرض ثمانية عشر بيتا، كما خصص أحد عشر بيتا

للحديث عن السيل الجارف الذى سحّ على الجبال والآكام فاكتسح أمامه الشجر والوحش. وليس امرؤ القيس فى ذلك بالبِدْع بين شعراء العرب قبل الإسلام، وإلا فكيف نفسّر استطالة القصائد آنذاك فى كثير من الأحيان إلى عشرات الأبيات رغم انحصار موضوعاتها فى موضوعين أو ثلاثة أو أربعة لا أكثر؟

لو أن كلام جِبْ صحيح لكانت القصيدة الجاهلية تحتوى على عشرات الموضوعات، أو كانت لا تزيد عن ثلاثة أبيات أو أربعة بعدد موضوعاتها، وهذا بطبيعة الحال منافٍ للواقع. فكيف يقال إذن إن الشاعر الجاهلى لا يتجاوز البيت الواحد فى أى شىء يريد تصويره؟ الحق أن هذا كلام يفتقر تمام الافتقار إلى أى أساس يستند عليه. وبالمناسبة فإن القصيدة العربية بوجه عام لم تختلف بعد ذلك فى الطول عن رائدتها الجاهلية لا فى العصر العباسى الذى شهد أكبر احتكاك إلى ذلك الوقت بين العرب والحضارات السابقة، ولا حتى فى عصرنا هذا. فكيف يفسر جب هذا كله؟ الواقع أن هناك كثيرا من المقولات والأحكام التى يرددها الدارسون يحتاج إلى غربلة ومراجعة، ومنها تلك المقولة التى رأينا المستشرق البريطانى يسوقها بثقة يحسد عليها، وكأنه يلقى كلاما مفروغا منه لا يحتمل شكا ولا يقبل نقضا ولا إبراما، بل هو اليقين كل اليقين، رغم ما شاهدنا من تهافته بمجرد أن وضعناه على محكّ المراجعة.

العصر البطولى

ومما يقوله جب عن الشعر الجاهلى تعبيره عن دهشته الشديدة لظهور ذلك الشعر فجأة على غير انتظار، إذ ليس بين أيدينا شىء يقينى يدل على أنه كان هناك شعر قبل القرن والنصف أو القرنين السابقين على الإسلام. وهو يفترض بحق أنه لا بد أن تكون هناك فترة تحضير تطور فيها ذلك الفن قبل أن يأخذ صورته الكاملة التى نعرفها فى نظامه الموسيقى وفى موضوعاته وأسلوبه جميعا، والتى يخمن أنه لا بد أن يكون قد مهد لها السَّجْعُ فالرَّجَزُ على التوالى. كذلك يخمن أنه من المحتمل أن تكون هناك تأثيرات من آداب الهلال الخصيب فى هذا المجال، وإنْ سارع فى الحال إلى القول بأنه ليس هناك ما يدل على أن هذا هو ما وقع فعلا، وهو ما نحمده له، إذ ليس هناك فى الواقع ما يرشّح لهذا الذى قال. إنما هى خاطرة طرأت على ذهنه فقالها (ص ١٣ وما بعدها). إلا أن استغراب جب لخلوّ النقوش التى عثر عليها الباحثون فى أرجاء الجزيرة العربية من أى شعر جاهلى هو استغراب فى غير محله. ذلك أن العرب لم يكن من عادتهم تسجيل شىء من أشعارهم فى تلك النقوش، وإلا لكانوا صنعوا ذلك بعد أن استفاض قول الشعر على ألسنتهم فى تلك الفترة التى ذكرناها آنفا، وهو ما لم يحدث. لكن من الواضح أن النقوش التى عرفها العربى فى ذلك العصر تقتصر على أمور ليست بذات قيمة أدبية، كالقَبْرِيات أو العبارات الشخصية أو بعض الأدعية التى تتعلق بهذا الصنم أو ذاك من أصنامهم

وما أشبه، كما كانت تعتمد اللهجات القبلية لا اللغة الأدبية التى عرفها الشعر الجاهلى. لقد كانوا يعتمدون أول وأكثر ما يعتمدون على الذاكرة، تلك الأداة العجيبة التى بلغت من الرهافة والدقة عندهم مبلغا عجيبا، وإن لم يمنع هذا أن يلجأ بعضهم إلى كتابة بعض الأشعار على أية وسيلة يرى أنها تحفظ له ما يريد حفظه منها ويمكن أن تصاحبه كرَحْل ناقته مثلا.

ومع هذا فإن دهشة جِبْ من ظهور الشعر الجاهلى فى صورته الكاملة فجأة ليست دهشته وحده، بل هى دهشة عامة عبر عنها كل الدارسين الذين تناولوا التأريخ لذلك الشعر منذ أن قال الجاحظ: "وأما الشعرُ فحديثُ الميلاد صغيرُ السِّن. أوّلُ من نَهَجَ سبيلَه وسهّل الطريقَ إليه امرؤ القيس بن حُجْر ومُهَلْهِل بنُ ربيعة... فإذا استظهرنا الشعرَ وجدنا له إلى أن جاء الله بالإسلام خمسين ومائةَ عام، وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمائتي عام". وقد ترددت هذه المقولة فى خطها العام لدى مؤرخى الشعر الجاهلى ودارسيه، إذ يَرَوْن أن الشعر الجاهلى الذى يمكن الاطمئنان له إنما يبدأ من ذلك التاريخ الذى ذكره الجاحظ. والواقع أن الجاحظ، مع احترامى الشديد له وإعجابى البالغ به وبفكره وأسلوبه وشخصيته كلها، لم يقدم دليلا على هذا الذى قال، إذ كيف يمكن الاقتناع بأن الذى مهد السبيل للشعر هو امرؤ القيس والمهلهل بما يعنى أنهما أول من قال الشعر من العرب وأن شعرهما من ثم يتسم بما يتسم به أول كل شىء

من البدائية وقلة الفن والسذاجة بالنسبة لما جاء بعده، على حين أن ما خلفه لنا المَلِك الضِّليل من شعر، سواء من ناحية المقدار أو من ناحية القيمة الفنية حتى لقد جعلوه أميرا للشعراء الجاهليين، يكذب ذلك تكذيبا شديدا؟

ولقد لفتت هذه المسألة أنظار الباحثين فأَبدَوْا استغرابهم أن يكون الشعرُ الجاهليُّ بما فيه من فنٍّ متقدم هو وليدَ تلك المدة القصيرة التى يحددها الجاحظ بمائة وخمسين عاما أو مائتين فقط قبل الإسلام. وأن ذلك الشعر لا يمكن أن يكون أول ما نظمته العرب، بل لا بد أن تكون قد سبقته أشعار أخرى على مدى زمنى طويل حتى استوى الفن الشعرى على سُوقه. أما إلى أى مدى يمتد هذا الزمن فى الماضى بالضبط فعلمه عند الله، إذ لم يستطع حتى الآن أىُّ باحثٍ الإتيانَ بما يَشْفِى ويكفِى فى هذا السبيل.

وعلى أية حال فهناك أشعار تُرْوَى عن أزمان أبعد كثيرا من المدة التى حددها الجاحظ كتلك التى تُنسَب لعاد وثمودَ مثلا. صحيح أن ابن سلام قد نفى أن تكون مثل تلك الأشعارُ حقيقية، إلا أن الحجة التى استند إليها فى ذلك النفى ليست بالحاسمة. ذلك أنه اعتمد فيها على ما جاء فى القرآن الكريم عن أولئك القوم من أنهم لم تبق منهم باقية، وهو ما أدى به إلى التساؤل قائلا إنه إذا كانت عاد وثمود قد استؤصلتا كما جاء فى القرآن، فمن الذى أدى لنا تلك الأشعار يا ترى؟ لكن فاته أنْ ليس

شرطا أن يؤدى لنا أشعارَهم أحدٌ منهم بالذات، إذ من الممكن جدا أن يكون غيرهم من العرب ممن كان يحفظ تلك الأشعار هو الذى أداها لنا ، أو أن تكون قد كُتِبَتْ ثم وصلتنا عَبْرَ من وقعت فى أيديهم تلك الكتابات، ثم ضاعت هذه الكتابات فيما بعد . ولست أقصد بذلك أن هذه الأشعار وأشباهها صحيحة بالضرورة، بل كل ما أريد أن أوضحه هو أن الحجة التى ساقها ابن سلام لا تستطيع أن تحسم المسألة، وبخاصة أنه ليس هناك ما يمنع أن يكون الثموديون قد قالوا شعرا ولا أن يكون ذلك الشعر قد بقى تلك المدة التى تفصل بينهم وبين الإسلام، إذ هى ليست بالمدة الطويلة . وها نحن أولاء ما زلنا نهتم بأشعار الجاهلية التى يُقِرّ بها الباحثون، ونقرؤها وندرسها ونحفظ كثيرا من نصوصها رغم انصرام كل هاتيك القرون التى تبلغ الألف والستمائة من السنين، كما أن قواعد النحو والصرف والعروض ما زالت باقية كما تركها لنا الجاهليون رغم اختلاف ظروف حياتنا تماما عن حياتهم.

ولقد كانت اللهجة الثمودية تجرى على القواعد التى نعرفها فى الفصحى فى اشتقاقاتها وأزمنة أفعالها ووجود صِيَغ التثنية وأسماء الإشارة والضمائر وحروف الجر والعطف فيها ، وإن كانت أداة التعريف عندهم هى "الهاء" بدلا من "أل" (د . شوقى ضيف/ العصر الجاهلى/ ١١٢) مما يمكن أن يفسَّر على أنه مظهرٌ لَهجِىٌ يختفى عند نظم الشعر مثلا . فلماذا نُحِيل إذن أن يكون الثموديون قد قالوا شعرا ، أو أن يكون

شعرهم قد بقى حتى وصل بعض منه أهل الجاهلية القريبين من الإسلام؟ ومع هذا فلا بد أن أسارع كرة أخرى إلى التوضيح بأنى لا أقول إن الشعر المنسوب إلى ثمود صحيح بالضرورة، إذ يحتاج الأمر إلى دراسة أوسع وأعمق وأكثر أناة.

لقد ظن ابن سلام أن عادا وثمود كانتا قبل زمنه بآلاف السنين وأنه لم يبق منهما شىء، لكن ثمود فى الواقع لم يكن يفصل بينها وبين الإسلام أكثر من ألف سنة أو أقل، إذ يعود تاريخ الثموديين إلى ما قبل الميلاد بعدة قرون وبعده بفترة، وكانوا يسكنون مدائن صالح وما حولها، وجاء فى القرآن الكريم أنهم قد أخذتهم الرجفة، إلا أنهم رغم هذا قد خلفوا لنا كثيرا من النقوش فى بلادهم وخارج بلادهم (د. شوقى ضيف/ العصر الجاهلى/ ٣٣، ١١١)، مما يدل على أن فهم ابن سلام للآية الكريمة الخاصة باستئصالهم لم يكن فهما دقيقا، إذ ها هم أولاء قد تركوا وراءهم نقوشا لم يؤدها إلينا أحد منهم، بل الذى أداها هو الزمن. كذلك فاللغة التى كتبوا بها نقوشهم لا تختلف عن العربية الفصحى كما نعرفها، اللهم إلا فيما لا يقدم أو يؤخر حسبما رأينا.

ويمضى جب فيتحدث فى شىء من التفصيل عن موضوعات القصيدة الجاهلية وبنائها قائلا إن غرضها النهائى هو الفخر، فخر الشاعر بنفسه أو فخره بقبيلته، أو الهجاء، سواء كان هجاء فرديا أو قبليا، أو المديح، وإنها تبدأ، حسبما ذكر ابن سلام، بالنسيب، وهو الوقوف على

الديار أو الأطلال، ذلك الوقوف الذى يعزوه ابن سلام إلى امرئ القيس ويعده من مخترعاته التى جرى فيها الشعراء فى ركابه (ص ١٥) . والحق أن موضوعات القصيدة الجاهلية لا تنحصر فى تلك الأغراض التى ذكرها جب، بل تزيد عنها كثيرا، إذ يجب ألا نُغفِل وصف الحيوان والمطر والسيل والمواضع التى يمر بها الشاعر فى رحلته والمناهل التى يتوقف بها فى طريقه، ولا الخمر والحديث عن مجالسها والافتخار بشربها، ولا التغزل بالنساء وما يتصل به من مغامرات عاطفية، ولا قصص الحيوان الوحشى التى كثيرا ما يحكيها الشعراء فى قصائدهم، ولا الخلافات العادية التى قد تنشب بين قريب وقريبه، ولا مناظر الصيد التى يجد الشعراء لذة فى طرق موضوعاتها . . . وكذلك ينبغى ألا ننسى أن النسيب والوقوف على الأطلال ليس هو الموضوع الوحيد الذى كان الشاعر الجاهلى يفتتح به قصيدته دائما، بل هناك المقدمة الخمرية، والمقدمة السهدية التى يتحدث فيها الشاعر عن أرقه وعجزه عن النوم، والمقدمة الغزلية التى لا وقوف فيها على الديار، بل كلام مباشر عن الحبيبة دون ذكر لرحيلها ولا لما خلفته قبيلتها وراءها من بقايا فى الموضع الذى كانت تنزله قبل رحيلها، وكذلك المقدمة العتابية التى يتحدث فيها الشاعر عما يتعرض له من لوم أو عتاب بسبب إسرافه فى الكرم أو معاناته فى الحب، وتلك التى يتحسر فيها على شبابه الذاهب . . . وهكذا . وبالمناسبة فامرؤ القيس ليس هو، فيما يبدو، مخترع المقدمة الطللية على عكس ما يقوله ابن سلام فى

"طبقات الشعراء"، وإلا فماذا نفعل فى قوله هو نفسه فى مفتتح قصيدته التالى:

عُوجَا على الطلل المحيل لعلنا   نبكى الديار كما بكى ابن خذامِ؟

ولقد تناول أبو هلال العسكرى فى كتابه: "الأوائل" تلك المسألة فقال إن "أول من وقف على الديار وبكى واستبكى امرؤ القيس بن حُجْر. وقالوا: امرؤ القيس بن حارثة بن الحمام، وإياه عنى امرؤ القيس بن حُجْر في قوله:

يا صاحبيَّ، قفا النواعج ساعة   نبكي الديار كما بكى ابن حمام

وقالوا: ابن حذام، وأنشدوا لامرئ القيس:

عُوجَا على الطلل المحل لعلنا   نبكي لديار كما بكى ابن حزامِ"

وهو نفس ما نقرؤه عند الآمدى فى "المؤتلف والمختلف فى أسماء الشعراء"، إذ يقول عن شاعر جاهلى اسمه ابن خِذام إنه "ابن خذام الذي ذكره امرؤ القيس في شعره، وهو أحد من بكى الديار قبل امرىء القيس ودَرَس شعْرُه. قال امرؤ القيس:

عِوجا على الطلل المحيل لأننا   نبكي الديار كما بكى ابن خذام"

وكذلك ابن الأثير فى "المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر"، وعبد القادر البغدادى فى أكثر من موضع من "خزانة الأدب ولُبّ لُبَاب لسان العرب"، وابن سنان الخفاجى فى "سر الفصاحة"، والحافظ اليغموري فى "نور القَبَس". بل لقد أورد ابن سلام ذاته، فى كتابه: "طبقات الشعراء" الذى أكد فيه سَبْق امرئ القيس إلى الوقوف على

الأطلال، ذلك البيت الذى يشير فيه الملك الضِّلِّيل إلى ابن خذام هذا، ثم علق عليه قائلا: "وهو رجل من طيّئ لم نسمع شعره الذي بكى فيه ولا شعرا غير هذا البيت الذي ذكره".

كما أن هناك قصائد غير قليلة لا تتعدد فيها الموضوعات كاللامية المنسوبة إلى تأبَّطَ شرًّا، وقصيدة الشَّنْفَرَى التى تصف الغول، وكثير من أشعار الصعاليك، ومرثيات الخنساء فى أخيها صخر، ومعاتبات حاتم الطائى لزوجته. . . أما قول ابن قتيبة فى كتابه: "الشعر والشعراء": "سمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مُقَصّد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدِّمَن والآثار، فبكى وشكا وخاطب الرَّبع واستوقف الرفيق ليجعل ذلك سببًا لذكر أهلها الظاعنين عنها، إذ كان نازلةُ العَمَد في الحلول والظعن على خلاف ما عليه نازلة المَدَر لانتقالهم عن ماء إلى ماء وانتجاعهم الكلأ وتتبعهم مساقط الغيث حيث كان. ثم وصل ذلك بالنسيب، فشكا شدة الوجد وألم الفراق وفَرْط الصبابة والشوق ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه، لأن التشبيب قريبٌ من النفوس لائطٌ بالقلوب لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل وإلف النساء، فليس يكاد أحدٌ يخلو من أن يكون متعلقًا منه بسبب، وضاربًا فيه بسهم حلالٍ أو حرامٍ. فإذا علم أنه قد استوثق من الإصغاء إليه والاستماع له عقّب بإيجاب الحقوق فرحل في شعره وشكا النَّصَب والسهر وسُرَى الليل وحَرّ الهجير وإنضاء الراحلة والبعير. فإذا

علم أنه قد أوجب على صاحبه حق الرجاء وذمامة التأميل وقرر عنده ما ناله من المكاره في المسير بدأ في المديح فبعثه على المكافأة وهزّه للسَّمَاح وفضله على الأشباه وصغر في قدره الجزيل"، وهو ما استشهد به جب (ص ١٦) واستند إليه فيما يقوله هنا مثلما يستند إليه كثير من مؤرخى الشعر الجاهلى ونقاده، فلا يصدق إلا فى بعض الأحيان فقط، وعلى بعض قصائد المديح ليس إلا. وعليه فقول المستشرق البريطانى إن الشاعر العربى آنذاك إذا أراد أن يشد انتباه جمهوره إليه ويكسب رضاه كان لا بد أن يلتزم بهذا البناء الذى حدده ابن قتيبة، وإلا فقد اتصاله بذلك الجمهور ولم يستطع الوصول إلى عقله وفهمه (ص ١٩)، هو قول يجانب الصواب بعض المجانبة، وإلا فكيف نفسر وجود شعر فى غير قليل من الأحيان لا يجرى على الخطة التى رسمها ناقدنا العربى الكبير؟ ثم إن جب ذاته قد عاد بعد ذلك فقال (ص ٢٢) إن الشعراء الجاهليين لم يكونوا يسيرون دائما على نفس المنوال. ودليله على ذلك أننا لا نجد بين المعلقات العشر معلقتين متشابهتين. ومن يُرِدْ تفصيلا أكثر فى هذه الموضوعات التى تناولناها هنا فعليه بالفصل الأول من كتابى: "فصول من الثقافة العربية قبل الإسلام".

وهنا يعرّج جب على إحدى القضايا الهامة المتعلقة بشعر الجاهلية، وهى قضية النحل والانتحال. ومن غير الممكن، فى رأيه، أن يكون الرواة الذين حفظوا لنا الشعر الجاهلى قد أدَّوْه بأمانة تامة لا يعروها الخطأ بتاتا فلم يخطئوا أو ينسَوْا بعض ما كانوا يحفظونه أو يَسْهُوا فينقلوا بيتا أو أكثر

من قصيدة إلى قصيدة أخرى أو يقوموا ببعض التعديلات فيما يحفظون من أشعار. ومع هذا فإنه لا يذهب إلى آخر الشوط فينكر جميع الشعر الجاهلى كما فعل رصيفه وبلديه صمويل مرجليوث، أو كله إلا قليلا مثلما صنع طه حسين التابع لمرجليوث والجارى على أثره. بل إنه ربما لا يذهب إلى المدى الذى ذهب إليه علماؤنا القدامى فى شكهم فى بعض ذلك الشعر. وعنده أن كثيرا من الشعر الجاهلى هو شعر صحيح، وإلا فهل كان باستطاعة أولئك الرواة أن يخترعوا من العدم شعرا مثل ذلك الشعر يتميز بخصائصه التى لا تختلط بخصائص أى شعر عربى آخر ويعبر عن البيئة الجاهلية كما يعبر هذا الشعر عنها. بل إنه ليؤكد أن ما بين أيدينا من الشعر الجاهلى لا يمثل كل ما نظمه الشعراء أوانذاك، إذ ضاع منه بفعل الزمن وضعف الذاكرة البشرية شىء كثير، وهو نفس ما قاله ابن سلام وغيره من علمائنا القدامى. وقد حدد جِبُّ ما يمكن الاطمئنان إليه من الشعر الذى وصلنا عن الجاهليين ببضع مئات من القصائد (ص ٢٤).

وإذا كان لى من كلمة أضيفها هنا فهى أن ظاهرة الروايات المتعددة للقصائد الجاهلية أمر طبيعى راجع إلى طبيعة تلك القصائد التى كانت تُروَى شفاها ولا تُنشَر فى مجلات أو كتب أو دواوين تتخذ فيها صورة ثابتة ما بقيت الطبعة. ومن غير المستبعد فى كثير من الحالات أن يكون صاحب القصيدة هو الذى كان يدخل عليها تلك التعديلات فى كل مرة يلقيها على جمهور جديد. وإذا كنا نحن الكتاب الذين ننشر دراساتنا فى

كتب مطبوعة كثيرا ما نعيد النظر فيها ونجرى كثيرا من التعديلات كلما أعدنا طباعتها، فما بالنا بشاعر لم يكن يعرف تثبيت إبداعاته طباعةً على الورق؟ وقد لاحظت فى السنوات الأخيرة، وهى الفترة التى أصبحت أتعامل فيها مع الكاتوب والمشباك، أننى كثير الوسوسة ومعاودة النظر فى كتاباتى حين أعيد نشرها فى موقع جديد، بل وحتى دون أن أعيد نشرها، لا لشىء سوى أنها دائما تحت يدى جاهزة لأى تعديل أحب أن أحدثه فيها إذا جدّت لى فكرة كانت غائبة عنى عند تأليفها ابتداءً، أو قرأت شيئا فيما بعد يمكن أن أعضد به رأيى أو ما إلى هذا. أى أننا لا ينبغى أن نسىء الظن دائما بأخلاق الرواة أو بذاكرتهم، إذ من المحتمل أن يكون المبدعون، كما قلت، هم المسؤولين عن وجود الروايات المختلفة للقصيدة الواحدة: فى بعض الحالات على الأقل. وقد تناول بعض الباحثين الغربيين والعرب أثر الشفاهية فى هذا المجال، ومنهم جيمس مونرو فى بحثه المسمَّى: "Oral Composition in Pre-Islamic Poetry" (الذى ترجمه د. فضل بن عمار العمارى ونشره فى كتاب بعنوان "النظم الشفوى فى الشعر الجاهلى")، ومايكل تسفتلر فى دراستيه حول الشعر العربى القديم بين الشعبية والرواية الشفوية، والرواية الشفوية للشعر العربى القديم، ومايكل ماكدونالد فى كتابه عن الشعر المروىّ شفاها فى بلاد العرب وغيرها من مجتمعات ما قبل التعليم، وعبد المنعم خضر الزبيدى فى رسالته: "مقدمة لدراسة الشعر الجاهلى"، وكاتب هذه السطور عند

تناوله لبحث مونرو فى الفصل الأخير من كتاب "المرايا المشوّهة- دراسة حول الشعر العربى فى ضوء الاتجاهات النقدية الجديدة" .

وقد حاول جبُ البحث فى سر المكانة الكبيرة التى حَظِىَ بها الشعر الجاهلى عند العرب آنذاك، وكان رأيه أن ذلك راجع إلى ما يعكسه ذلك الشعر من صورة الحياة العربية على نحو مثالى مضمونا وشكلا: فأما فى المضمون فقد كان الشعراء حريصين على أن يصوروا الناس من حولهم بالصورة التى يحبون أن يَرَوْا فيها أنفسهم، أى كراما شجعانا ذوى مروءة. وأما فى الفن فلأن القصيدة العربية كانت تصاغ فى لغة موحية غنية بالصور البيانية والإيقاع القوى المتمثل فى البحر والقافية اللذين يرافقان القصيدة من بدايتها إلى منتهاها (ص ٢٥) . كما أشار إلى وظيفة أخرى لذلك الشعر أبرزها العلماء القدامى بوصفه الذاكرة التى تحفظ كل ما يتعلق بحياة العرب وأخلاقهم ومثلهم ومحرّماتهم، ومن خلاله يستمر الماضى حيًّا لا يغيب. إنه، كما وُصف بحق، "ديوان العرب" (ص ٣٠) . وفى نهاية المطاف لا ينسى مستشرقنا البريطانى أن يلفت الأنظار إلى الدور الذى أداه ذلك الشعر فى خلق لغة فصحى للعرب جميعا تجاوزت اللهجات القبلية الضيقة، وأوجدت شعوراً قوميا سرعان ما أشعله ظهور الإسلام وهيأت له الفتوحُ الإسلاميةُ الانطلاقَ إلى أقصى مدًى (ص ٣٠- ٣١) .

وبالنسبة للنصوص التى أورد جبُ ترجمتها من شعر ذلك العصر، وهو أكثر عصر حظى عنده بترجمة نصوصه الشعرية بين عصور الأدب

العربى كلها تقريبا، هأنذا أضعها بين يدى القراء كى تكون لديهم الفرصة للمقابلة بين الأصل العربى والترجمة الإنجليزية التى قد تكون ترجمة جب نفسه أو ترجمة أحد من زملائه المستشرقين. ونبدأ بتلك الأبيات التى اختارها من مقدمة معلقة الملك الضليل (ص ١٦):

قفا نَبْكِ مِنْ ذكرى حبيبٍ ومنزلِ ... بسقطِ اللِّوى بينَ الدَّخُولِ فحَوْمَلِ

فَتُوضِحَ فالمِقْراةِ لم يَعْفُ رَسْمُها ... لِمَا نسجَتْها من جَنُوبٍ وشَمْأَلِ

وُقوفًا بها صَحْبي عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ ... يَقُولُونَ: لا تَهْلِكْ أَسًى، وتَجَمَّلِ

وإنّ شِفائي عَبْرَةٌ مُهْراقَةٌ ... فهل عِنْدَ رَسْمٍ دارسٍ من مُعَوَّلِ؟

وهناك أيضا هذه الأبيات للبيد بن ربيعة (ص ١٧)، وهى من ترجمة المستشرق الأيرلندى ولِفردْ سكاوِن بلنت صديق الإمام محمد عبده والمدافع عن العرابيين (صدقًا أو تظاهرًا) بعد حبوط ثورتهم على الخديوى توفيق فى أول ثمانينات القرن التاسع عشر وهزيمتهم فى معركتهم ضد الإنجليز:

وتضيء في وجه الظلام منيرةً ... كجُمَانة البحريِّ سُلَّ نظامُها

حتى إذا انحسر الظلام وأسفرت ... بَكَرَتْ تزِلُّ عن الثرى أزلامُها

عَلِهَتْ تَرَدَّدُ في نِهاءِ صعائد ... سَبْعًا تُؤَامًا كاملاً أيامُها

حتى إذا يئست وأسحق حالقٌ ... لم يُبْلِه إرضاعُها وفطامُها

وتَوَجَّسَتْ رِزَّ الأنيس فراعها ... عن ظهر غَيْب، والأنيسُ سقامُها

فغدت كلا الفرجين تحسب أنه ... مولى المخافة خلفُها وأمامُها

حتى إذا يئس الرماة وأرسلوا ... غُضُفًا دواجِنَ قافلا أعصامُها

فلحقـن، واعتكرت لهـا مَـدرِيَةٌ كالسمهرِيَّـة حـدُّها وتمامُـها
لتذودَهـنّ، وأيقنت إن لم تَـذُدْ أنْ قـد أَحَمَّ مع الحتوف حمَامُها
فتقصدَتْ منها كسَاب فضرِّجَتْ بـدم، وغُودر في المكرّ سُخامـها

أما معلقة عمرو بن كلثوم فقد اختار المؤلف منها الأبيات التالية:

بـأيّ مَشيئَـة عمـرو بنَ هنْـد تُطيـعُ بنا الوُشَـاةَ وتَزْدَرِينَـا ؟
تَهدّدُنَـا وتُوعدُنَـا ؟ رُوَيـدًا ! متى كُنّـا لأُمّـكَ مَقْتَوِينَـا ؟
وإنَّ قَنَاتَنَـا يا عمـرو أَعْيَـتْ علـى الأعـداء قَبْلَكَ أَنْ تلينَـا

. . . .

لَنَـا الدُّنيـا وَمَنْ أضحَى عَلَيهـا ونَبطِـشُ حينَ نَبطِـشُ قَادرِينَـا
مَلأْنَـا البَـرَّ حتى ضَـاقَ عَنّـا كَذاكَ البَـحْرَ نَمـلَؤهُ سَفِينَـا

وللنابغة (ص ٢٦):

ولا عيب فيهـم غيـر أن سيوفهـم بهـنّ فُلُـولٌ من قِـرَاع الكتَـائبِ

*　　*

فمـا الفُـراتُ إذا جاشَـتْ غوارِبُـهُ تـرْمـي أَواذِيُّـهُ العبْـرَيْن بالزَّبَـد
يَمُـدُّهُ كل وادٍ مُتْـرَعٍ لجِـبٍ فيـه رُكامٌ منَ اليَنْبـوت وَالخضَد
يَظَـل من خَـوْفه المَلاّحُ مُعْتَصِمًـا بالخَيْزُرَانَـة بَعْـدَ الأَيـْن والنَّجَـد
يَوْمًـا بأَجْوَدَ منْـهُ سَيْبَ نافلَـةٍ ولا يَحُـولُ عَطَـاءُ اليومِ دُونَ غَـد

كما اختار لعنترة أبياته التالية التي يصف فيها جمال عبلة الفاتن، وهي من ترجمة المستشرق البريطاني بالمَر، الذي قتله بدو سيناء بعد اكتشافهم أن هذا المجرم اللعين يشتغل جاسوسا لحساب الإنجليز عشية

حربهم مع العرابيين التى انتهت بهزيمة الجيش المصرى واحتلال جنود جون بول أرض الكنانة سبعين عامًا سُودًا:

إذ تَسْتَبِيكَ بذي غُرُوبٍ واضحٍ	عَذْبٍ مُقَبَّلُهُ لذيذِ المَطْعَمِ
وكأنّ فَارَةَ تاجرٍ بقَسِيمَةٍ	سَبَقَتْ عَوارِضَها إليكَ من الفَمِ
أو رَوْضَةً أُنُفًا تضمَّنَ نَبْتَها	غَيْثٌ قليلُ الدِّمنِ ليسَ بمُعْلَمِ
جادَتْ عَليهِ كلُّ بِكْرٍ حُرَّةٍ	فتَرَكْنَ كلَّ قَرارَةٍ كالدِّرْهَمِ
سَحًّا وتَسكابًا، فكلَّ عَشيَّةٍ	يَجْرِي عليها الماءُ لمْ يَتَصَرَّمِ
وخَلا الذبابُ بها، فلَيْسَ ببارِحٍ	غَرِدًا كفِعْلِ الشارِبِ المُتَرنِّمِ

وسوف أتريث قليلا لدى ترجمة هذه الأبيات الأخيرة لأقارن بينها وبين الأصل الذى بين أيدينا هنا: فمثلا نرى النص الإنجليزى يقول إنها استبت قلبه بجمالها المتمثل فى أسنانها اللؤلية وشفاهها الياقوتية التى تزيد على العسل حلاوةَ مطعمٍ. أما البيت الثانى فيترجمه بأنه حين يفتح تاجرٌ صندوق عطره الثمين فإن نشرًا زكيًا يسبق إليك مبشرا باقترابها، أو كأنها مَرْجٌ أُنُفٌ يهطل المطر على عشبه العَطِر الذى لم تطأه قدم. وقد فهم المترجم أن كل قطرة من ذلك المطر هى التى تشبه الدرهم عند نزولها على قرارات الماء، وليست القرارات نفسها هى التى تشبهه. كذلك ترجم "كل عشية" إلى ما معناه: "دائما أبدا". وقد صار "الذباب" عنده "حشرات" بإطلاق، وإن كانت "حشرات مرحة لعوبًا: sportive insects"، فضلا عن أن الشارب المترنم قد صار فى الترجمة "سكارى دبّ فيهم الفتور،

وأخذوا يغنون عُكَفًا على كووسهم: Like listless toppers "singing o'er their cups".

وفى الختام ينهى جبْ استشهاداته من شعر الجاهلية بأبيات الشاعر الصعلوك تأبط شرًّا التى يفاخر فيها بسرعة عَدْوه ويقظة عينيه وجَنانه وشدة فتكه بعصابات الأعداء، والترجمة لوليم بالجريف (ص ٢٨):

قليلِ التشكّي للمُهمِّ يُصيبُه   كثيرُ النَّوى شتّى الهوَى والمسالكِ
يَظلّ بمَوْمَاةٍ ويمسي بغيرها   وَحيدًا ويَعْرَوْري ظُهورَ المهالكِ
ويسبق وَفْدَ الرِّيحِ من حيثُ يَنْتَحي   بمُنْخَرِقٍ من شَدّه المُتَدارِكِ
إذا خاط عينَيْه كرَى النَّوْم لم يَزَل   له كالِئٌ من قلب شَيْحانَ فاتكِ
ويَجعل عينَيْه رَبيئةَ قلبه   إلى سَلّةٍ من حَدِّ أخلَقَ باتكِ

عصر التوسع

عند حديث المستشرق البريطانى عن ظهور الإسلام نراه يصور دعوة النبى عليه السلام على نحو يوحى بأنها مجرد اقتناع شخصى من جانبه صلى الله عليه وسلم وأنها تنحصر فى دعوة قومه إلى الإيمان بالله وقدرته وعظمته وباليوم الآخر الذى سوف يُلقَى فيه كل خارج عن قانون الله فى نار جهنم كما يقول، وليست وحيًا أُوحِىَ إليه فكان لا بد أن يقوم بما أمره الله أن يفعل (ص ٣٢) . ولا أحب أن أَقف عند النقطة الأولى التى توحى بأن دعوة الإسلام ليست سوى اقتناع شخصى من جانب النبى بوجوب دعوة قومه إلى الإيمان بالله واليوم الآخر، إذ كل إنسان حر فيما يعتقده فيه صلى الله عليه وسلم، لكنى رغم ذلك أريد التوقف قليلا أمام ما يُفهَم من كلام الرجل من أن دعوة الرسول تتلخص فى هذا الذى ذكره. وغنى عن القول أن الدعوة المحمدية المباركة كانت أوسع من ذلك مدًى وأكثر تنوعًا وأرحب آفاقا . ذلك أنها لم تقف عند الإيمان بالله واليوم الآخر، بل كانت هذه نقطة البداية التى انطلقت منها إلى ميدان الأخلاق والعبادات والمعاملات فحثت على أداء الصلاة وإيتاء الزكاة والعمل الصالح والإنتاج والإبداع والسعى وراء العلم والتعاون على البر والتقوى والعدل والصبر والصدق والوفاء بالوعد والنظافة والنظام ورهافة الذوق وحسن اللياقة وصلة الرحم والبر بالوالدين والعطف على اليتيم ومد يد العون إلى الفقير والمسكين. . . وفى المقابل حرّمت الزنا والكذب والغدر والخيانة والكبر

والغرور والظلم والسرقة والتجسس وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق والنميمة والغيبة والاحتكار والغش واليأس والكسل والبلادة والرضا بالمهانة والذلة. . . إلخ. كما وضعت القوانين والقواعد لكل أمر من أمور الحياة. ولا شك أن الطريقة التى عرض بها جب لدعوة الإسلام من شأنها أن تسىء له وتظهره بمظهر الدين الذى ليس له كبير معنى. لقد كان الإسلام دعوة شاملة تتناول العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق وتشرع للسياسة والحرب والسلم والزواج والطلاق والزنا والبيع والشراء والديون والربا والتقاضى والقصاص والديات والدفن. . . وهلم جرا، فكيف يصح أن يتجاهل جب هذا كله وكأنه ليس له وجود؟ إن أسلوبه فى الكلام عن دعوة الرسول الكريم هو أسلوب مراوغ لا يقول كل الحقيقة بحيث تتوارى فى الظل مزايا تلك الدعوة الكريمة.

وكذلك يعتمد جب أسلوب المراوغة ولا يقول كل الحقيقة حين لا يذكر فى موضوع جمع القرآن، وهو موضوع كبير ومتشعب، سوى أنه لم يتم جمعه فى كتاب إلا بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام (ص ٣٣). صحيح أن هذا هو ما حدث، لكنه ليس كل ما حدث، بل هناك حقائق وتفصيلات أخرى شديدة الأهمية ينبغى أن يعرفها القراء. ومن ثم فالتركيز، عند الكلام عن تسجيل القرآن، على ما ذكره جب وتجاهل كل ما عداه وكأنه كل ما حدث إنما يمثل تشويها للحقيقة، إذ المعروف أن المسلمين كانوا يحفظون القرآن أولا بأول بمجرد نزوله من السماء: نقشا فى

الذاكرة، أو على حد تعبير القدماء: فى الصدور، وكذلك تسجيلا كتابيا على المواد التى كانت متاحة فى تلك الأيام من عظام ولخاف وأحجار وأوراق، وإن لم يُجْمَع بين دَفّتين إلا بعد وفاته صلى الله عليه وسلم. فتجاهُل جب لهذه التفصيلات هو بمثابة تعتيم عليها بما يوحى للقارئ الذى لا يعرف ما تم بأن القرآن لم يسجَّل على الإطلاق إلا بعد انتقال النبى عليه السلام إلى الرفيق الأعلى.

ومما نختلف فيه مع جِبْ قوله إن الكلام عن تمايز أسلوب القرآن طبقا للمرحلة التاريخية التى نزل فيها هو، بالنسبة المسلمين، أمر خارج نطاق البحث (ص ٣٤). وسبب الاختلاف هنا هو أن ثمة مبحثا مشهورا فى "علوم القرآن" اسمه "المكى والمدنى"، وهذا المبحث يتعرض، ضمن ما يتعرض، للكلام عن اختلاف أسلوب القرآن بين مكة والمدينة، كالقول بأن السورة التى تستخدم العبارة الندائية: "يا أيها الناس" مع خلوها من عبارة "يا أيها الذين آمنوا" هى سورة مكية، وأن العبارة الأخيرة هى، بالعكس من ذلك، دليل على أن السورة مدنية، بخلاف عبارة "يا بنى آدم"، التى تدل على أن سورتها سورة مكية. وبالمثل فأيما سورة وردت فيها كلمة "كلا" هى على الفور سورة مكية، فضلا عن أن هذه الكلمة لا توجد إلا فى سور النصف الأخير من المصحف. كما لاحظ علماء القرآن منذ وقت بعيد أيضا أن قصة آدم وإبليس هى مما تختص به السور المكية ما عدا سورة "البقرة"، وأن الحروف المقطعة فى أوائل بعض السور دليل على

أنها مكية حاشا "البقرة" و"آل عمران" . وبالمثل فكل سورة تتعرض لحكايات الأمم القديمة هى سورة مكية، ومثلها فى ذلك السور القصيرة، وهى لا توجد إلا قرب نهاية القرآن. وعلى الناحية الأخرى نجد أن كل سورة تتعرض لموضوع النفاق والمنافقين أو تشتمل على شىء من الحدود والفرائض هى سورة مدنية (انْظُر فى ذلك باب "المكى والمدنى" فى كل من "البرهان فى علوم القرآن" للزركشى، و"الإتقان فى علوم القرآن" للسيوطى، و"مناهل العرفان فى علوم القرآن" للزرقانى، و"مباحث فى علوم القرآن" للدكتور صبحى الصالح مثلا) .

صحيح أن هذا المبحث غير مستفيض عند القدماء، وإن كان الدكتور صبحى الصالح قد توسع فيه بعض التوسع، إلا أنه موجود على كل حال، وربما لولا تنبه القدماء له ما التفت إليه المستشرقون. وقد توسع صاحب هذه السطور فى ذلك الموضوع توسعا كبيرا جدا فاستطاع أن يضع يده على عشرات السمات الأسلوبية المحضة التى تميز الوحى المكى عن نظيره المدنى ما بين سمات تتعلق بالصيغ الصرفية، وأخرى تختص بالألفاظ، وثالثة تتصل بالتراكيب، ورابعة بالعبارات، وخامسة بالصور البيانية. . . إلخ. ويستطيع القراء أن يجدوا ذلك فى أوائل دراساتى لسور "المائدة" و"يوسف" و"الرعد" و"طه" و"النجم" و"الرحمن" . وفضلا عن ذلك فقد عكفت على القرآن كله فى بداية التسعينات من القرن المنصرم ووُفِّقْتُ إلى استخراج جميع السمات تقريبا التى تميز كلا من المكى

والمدنى، وتلك التى تغلب على كل، وإن لم أنشر ذلك بعد . ولعل الله يطيل فى عمرى حتى أعلن على الملإ ما توصلت إليه فى هذا السبيل كى يستفيد الدارسون. ليس ذلك فقط، بل إنى عكفت على المقارنة بين أسلوب القرآن وأسلوب الحديث وأخرجت ما وجدته من فروق بين الأسلوبين فى كتاب من ستمائة صفحة، كما صنعت هذا مع أسلوبَىِ القرآن الكريم و"سورة النُّورَيْن" التى يزعم فريق من الشيعة أنها قرآن لكن عثمان وأنصاره حذفوها ، وأُلْفَيْتُ الأسلوبين مختلفين تمام الاختلاف بما يدل على أن "النورين" لا علاقة لها بالقرآن. أى أننا نحن المسلمين لا نتحرج من دراسة خصائص الأسلوب القرآنى من أية زاوية ينبغى دراسته منها . ومن هذا يتبين أن ما قاله جِبُ فى هذا الصدد هو كلام لا يُؤْبَه به وأنه غير صحيح .

ومن المضحك أن نرى جب وهو يحاول إقناعنا أن قارئ النصوص القرآنية المبكرة يشعر بأن محمدا ، كما يقول، فى صراع مع الأداة التى يعبر بها عن أفكاره، إذ لم يكن، على حد تعبيره، متحدثا ذا مراس، ومن هنا كان عليه أن يشق طريقه بنفسه نحو إيجاد لغته الخاصة للرسالة التى يشعر أنه لا مفر له من تبليغها (ص ٣٤) . وعجيبٌ جِدًّ عجيب أن يزعم هذا الأعجمى ذلك الزعم وكأنه يصلح أن يكون معيارا على لغة القرآن أو حتى لغة الرسول نفسه لو سايرناه جدلا وقلنا إن القرآن هو من صنع الرسول كما يحاول أن يوهم القارئ. والحق إن كل من له أدنى احتكاك بأسلوب القر

فى نصوصه المبكرة لَيَعْجَب من هذا الحكم الفَطير، بل هذا الحكم الخبيث، فالسور المكية الأولى تبلغ بها السلاسة إلى الحد الذى يشعر معه القارئ أنها إنما تنصب انصبابا، فالآيات تتلاحق تلاحقا سريعا فى إيقاع رائع يأخذ بالألباب، وليس فيها ما يوحى على الإطلاق من بعيد أو قريب بأن ثمة صعوبة فى العثور على اللفظ أو التعبير أو التركيب أو التصوير المطلوب. ولن أذهب بعيدا فى البحث عن نصوص قرآنية أستشهد بها على هذا الذى أقول، بل سأكتفى بالنصين اللذين أوردهما هو عقب ذلك فى الصفحة التالية مباشرة، وهما قوله تعالى: "إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ* وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ* وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ* وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ* عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ" (الانفطار/ ١- ٥)، وقوله عز شأنه: "قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ* الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ* يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ* يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ* ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ" (الذاريات/ ١٠- ١٤).

والواقع أننى أشعر بالخجل الشديد وأنا أطرق ذلك الموضوع مسايرًا ذلك الأعجمىَّ وكلامَه المضحك الأبله الذى يذكرنى بقولهم فى المثل الشعبى: "لم يجدوا فى الورد عيبا فقالوا له: يا أحمر الخدين". ولكن ماذا نفعل، والبحث العلمى يقتضينا أن نناقش كل شاردة وواردة، بل كل ساقطة ولاقطة، وأن نتحكم فى انفعالاتنا وعواطفنا فلا نهمل شيئا مما يقوله أى إنسان بالغا ما بلغ به السخف والشذوذ؟ على أن الكاتب نفسه،

بعد كل ما قاله، يعود فيمدح أسلوب القرآن فى تلك الفترة مؤكدا أنه يتسم بالشاعرية ويغلب عليه الجمال والثراء (ص ٣٥) . بل إنه ليصف القرآن بوجه عام بأنه نسيج وحده ولا مثيل له فى تاريخ الأدب العربى لا سابقًا ولا لاحقًا، وأنه من ثم لا تمكن ترجمته بنجاح إلى أية لغة أخرى. ذلك أن الترجمة تعجز فى الواقع عن اقتناص ما يتمتع به الأسلوب القرآنى من حيوية وعنفوان وشدة أسر وتركيز (ص ٣٦) . وهذا كله دليل على التخبط، أو فلنقل: الرغبة فى إشاعة الاضطراب بأسلوب ماكر. ولكن عَلَى مَنْ؟

ويمضى جبُ إلى الحديث عن أثر القرآن الكريم فى الأدب العربى فيقول إن هذا التأثير أضخم من أن يحاط به وإنه موجود فى كل مكان، وإن معظم العلوم المرتبطة بذلك الأدب كالنحو والصرف والبلاغة والمعاجم والتاريخ لتدين للقرآن بوجودها، مثلما تدين له اللغة العربية ذاتها بما صارت إليه من عالمية، إذ أصبحت لغة الأدب والكتابة لكل الشعوب الإسلامية (ص ٣٦- ٣٧، ٣٩- ٤٠) . إلا أنه يستدير فيزعم أن الإسلام كان لا يضمر وُدًّا فى البداية نحو فن الشعر وأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يقف منه موقفا عدائيا رغم أنه كان له شاعره الخصوصى، وهو حسان بن ثابت. والسبب فى ذلك، كما يقول، هو أن الشعر يمثل القيم الوثنية الجاهلية. تلك القيم التى أتى الإسلام لمحاربتها والقضاء عليها . ليس هذا فحسب، بل يؤكد جب أن المسلمين فى الفترة التى تلت وفاة الرسول ظلوا على نفس الموقف تجاه الشعر، وأنه لهذا السبب لم يظهر من الشعراء

المسلمين فى ذلك العصر من يسامت شعراء الجاهلية من الناحية الفنية فى التكلم باسم الدين الجديد ما عدا قصيدة كعب بن زهير (ص ٤١).

وهذه النقطة الأخيرة هى ما أود التريث إزاءه، إذ كل ما قاله جب فيها خطأ فى خطإ: فأولا لم يُؤْثَر عن الرسول أنه منع أحدا من نظم الشعر سواء كان شاعرا معروفا من قبل أو كان طارئا جديدا على ذلك الميدان. وعلى العكس من ذلك كان هناك شعراء يلتفون حوله عليه السلام فى المدينة ينافحون عن دعوته ويردون هجوم شعراء المشركين عنه وعن الإسلام والمسلمين، هم عبد الله بن رواحة وكعب بن مالك وحسان بن ثابت. فهل يعقل أن يكون هذا هو رأى الإسلام ونبيه فى الشعر ثم يكون احتفاؤه صلى الله عليه وسلم بهؤلاء الثلاثة على هذا النحو؟ كما أنه صلى الله عليه وسلم كان يستمع إلى الشعر ويبدى إعجابه بالجيد منه ويثيب عليه كما هو معروف. أما القول بأن الشعر الجاهلى كان هو الأداة المعبرة عن قيم الوثنية الجاهلية فإن الشعر، ككل أداة، لا يدان لذاته بل للمهمة التى يستعمل فيها. وعلى هذا فمن الممكن تحويل مهمة تلك الأداة إلى شىء آخر، شىء ينفع الإسلام والمسلمين، وهو ما تحقق فى شخص الشعراء الثلاثة المذكورين آنفا وفى غيرهم ككعب بن زهير والنابغة الجعدى وعمرو بن معديكرب... وهلم جرا. وهذا إن صح أن مهمة الشعر فى الجاهلية كانت تنحصر فى ترويج القيم الوثنية، وهو ما لا يصح، إذ كانت هناك قيم أخرى كريمة كان الشعر الجاهلى يدافع عنها ويدعو إليها

كالكرم والوفاء والشجاعة والعزة والعفة ومودّة الأقارب وما إلى ذلك، فضلا عن الوصف والقصص والتعبير عن المشاعر الإنسانية مما لا صلة بينه وبين الوثنية. بل إن شاعرا كابن الزِّبَعْرَى كان يهاجم الرسول عليه السلام فى الصراع الذى كان يدور بين الإسلام والشرك عقب الهجرة قد صار بعد فتح مكة شاعرا إسلاميا ينطق باسم الدين الجديد مبتدئا تحوله هذا بالاعتذار إلى النبى صلى الله عليه وسلم عما بدر منه فى حقه وحق دينه، والندم على ما كانت يداه قد أسلفتاه من الإساءة إليه وإلى الدين الذى جاء به. كذلك فشعر حسان والنابغة الجعدى وغيرهما من شعراء الإسلام لا يقل قوة ولا روعة فى مرحلته الجديدة عنه قبل تحولهم إلى ذلك الدين، إن لم يفقه كثيرا. ولنضرب مثلا لذلك قصيدة الجعدى الرائية التى ألقاها عند وفوده مع قبيلته على الرسول فى العام التاسع للهجرة وقال فيها:

بلغنا السماءَ مجدنا وجدودنا وإنا لنبغى فوق ذلك مظهرا

وهى قصيدة قوية مجلجلة مفعمة بالجمال والمتعة والحرارة للدين الجديد والتحمس للدفاع عنه وعن قيمه الكريمة. وللبيد بن ربيعة، الذى يقول جبٌ إنه قد صمت تماما بعد اعتناقه الإسلام مسايرةً لدين محمد فى كراهيته للشعر، قصائد غير قليلة قالها بعد الإسلام ولا تقل إن لم تزد جمالا وروعة عن شعره الجاهلى. بل إن قصيدته الميمية التى ربما كانت أهدأ شعره الإسلامى وأقله رنينًا لَتَنفَحُ، رغم هدوئها وخفوت نبراتها، إيمانا وبِرًّا واعتزازا بقيم الإسلام يدخل لحلاوته القلوب دون استئذان، وهى القصيدة التى تبدأ على النحو التالى:

الحمد لله لا شريك له   من لم يقلها فنفسَه ظَلَما

وقد أورد الدكتور شوقى ضيف، وهو المسارع إلى القول بأن هذه القصيدة أو تلك منحولة إلى هذا الشاعر الجاهلى أو ذاك، عددا من تلك القصائد التى نظمها لبيد بعد الإسلام، ونَصَّ على ما ضمّنها الشاعر من معانٍ إسلامية جديدة، وكلّها أشعار قوية ممتعة (انظر كتابه: "العصر الإسلامى"/ ط ١٣/ دار المعارف/ ١٩٩٢م/ ٩٢- ٩٥) . ولدينا من الشعراء المخضرمين الذين دخلوا الإسلام عدد كبير منهم عمرو بن شأس وعَبْدَة بن الطبيب والخنساء، وسُوَيْد اليَشْكُرِىّ صاحب العَيْنيّة المشهورة، وجِرَان العَوْد والنَّمر بن تَوْلَب وأَنس بن زُنَيْم الطائى وبُجَيْر بن زهير أخو كعب وأبو ذؤيب الهُذَلى ومعن بن أوس ونهشل بن حرّى وضرار الفهرى ومالك الأشتر، وكان من أنصار على كرم الله وجهه، ومَعْن بن أَوْس والحُصَيْن بن الحُمَام والمُخَبَّل السعدى. . . إلخ.

بل إن للأعشى الشاعر الجاهلى الذى مات دون أن يعتنق الإسلام، رسميا على الأقل، قصيدة رائعة كان قد جهزها ليفد بها على الرسول صلى الله عليه وسلم لولا أن قريشا صدته عن ذلك وزينت له الرجوع فرجع. وأنا، على وعيى بالشك الذى أطلقه د . شوقى ضيف حول تلك القصيدة وقوله إنها منحولة على الشاعر، أرجح أنها من نظمه وأنه إذا كان قد رجع فلم يأت النبى عليه السلام فى ذلك الوقت فإن هذا لا يكفى فى نفى نسبتها عنه، وبخاصة أن أحدا من القدماء ممن تكلم عنها وأوردها كلها أو بعض أبياتها، وهم غير قليل، لم يشك فى صحتها . حتى ابن

هشام، الذى كان يتعقب كل ما لا يرتاح إلى صحته من الشعر الموجود فى سيرة ابن إسحاق فيحذفه أو ينص على عدم اطمئنانه له، لم يكتف بالسكوت على نسبتها إلى الأعشى، بل أقر بذلك على النحو التالى فى سيرته عازيًا روايتها إلى أهل العلم كما قال: "قال بن هشام: حدثني خلاد بن قرة بن خالد السدوسي وغيره من مشايخ بكر بن وائل من أهل العلم أن أعشى بني قيس بن ثعلبة بن عكابة بن صعب بن علي بن بكر بن وائل خرج إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد الإسلام فقال يمدح رسول الله صلى الله عليه وسلم:

ألم تغتمض عيناك ليلة أرمدا   وبتَّ كما بات السليمُ مسهَّدا ؟

. . . إلخ القصيدة"، بالإضافة إلى أن راوى ديوان الأعشى رجل نصرانى هو يحيى (أو يونس) بن متى كما جاء فى موضعين مختلفين من كتاب "الأغانى" (عند الكلام عن قدرية الأعشى) وذكره الأستاذ الدكتور أيضا (د. شوقى ضيف/ العصر الجاهلى/ ط ٧/ دار المعارف/ ١٩٧٦م/ ٣٤٠)، وهو ما يجعل فرضية نحلها للأعشى مستبعدة، إذ ما مصلحة مثل ذلك الراوى النصرانى فى نَحْل تلك القصيدة التى تمدح الإسلام ورسوله إلى الشاعر أو السكوت على نسبتها إليه خطأً على الأقل؟ لو كان العكس هو الذى حدث وحذف ذلك الراوى النصرانى من ديوان الشاعر قصيدةً تمدح رسول الإسلام كهذه القصيدة لكان هو الأمر الطبيعى، أما على هذا الوضع فكلا. وإنى لأرى أن الأعشى كان حَرِيًا أن يعاود الكَرّة من جديد ويدخل فى دين محمد عليه السلام فعلا لو كان امتد به العمر وشهد فلج الإسلام لا

على قريش وحدها، بل عليها وعلى العرب جميعا . والمهم فى كل ذلك أن القصيدة من الشعر القوى الشديد الأسر المتين الصياغة الملتهب الأنفاس.

وهذا هو نصها:

أَلَمْ تَغْتَمِضْ عَيْناكَ لَيلةَ أَرْمَدا ... وعادَكَ ما عادَ السَّلِيمَ المُسَهَّدا
وما ذاكَ من عشْقِ النِّساء، وإنما ... تَناسَيْتَ قبلَ اليوم خُلةَ مَهْدَدا
ولكنْ أرَى الدَّهْرَ الذي هو خاتِرٌ ... إذا أَصْلَحَتْ كفَّايَ عادَ فأَفْسَدا
شَبابٌ وشَيْبٌ وافتقارٌ وثَرْوَةٌ ... فللّه هذا الدَّهْرُ كيفَ تَرَدَّدا
ألا أيُّهذا السَّائلي: أيْنَ يَمَّمَتْ؟ ... فإنَّ لها في أهْلِ يثْربَ مَوْعِدا
أَجَدَّتْ برِجْلَيْها نجاءً وراجَعَتْ ... يداها خِنافاً لَيِّناً غيرَ أحْرَدا
فأمَّا إذا ما أَدْلَجَتْ فَتَرى لها ... رَقيبَيْنِ: جَدْياً لا يَغيبُ وفَرْقَدا
وفيها إذا ما هَجَّرَتْ عَجْرَفيَّةٌ ... إذا خِلْتَ حِرْباءَ الوَدِيقَةِ أَصْيَدا
فآلَيْتُ لا أَرْثي لها من كَلالَةٍ ... ولا من حَفًى حتَّى تُلاقي مُحمَّدا
متى ما تُناخي عندَ بابِ ابنِ هاشمٍ ... تُرِيحي، وتَلْقَيْ من فواضِلِه يَدا
نَبِيٌّ يَرَى ما لا تَرَوْنَ، وذِكْرُهُ ... أَغارَ لَعَمْري في البلادِ وأَنْجَدا
لهُ صَدَقاتٌ ما تَغِبُّ ونائِلٌ ... وليسَ عَطاءُ اليومِ مانِعَهُ غَدا
إذا أَنتَ لَمْ تَرْحَلْ بزادٍ من التُّقى ... ولاقَيْتَ بعدَ الموتِ مَن قد تَزَوَّدا
نَدِمْتَ على أنْ لا تكونَ كمِثْلِه ... وأنَّكَ لَمْ تُرْصِدْ لِما كانَ أَرْصَدا
فإيَّاكَ والمَيْتاتِ، لا تَقْرَبَنَّها ... ولا تأخُذَنْ سَهْماً حَدِيداً لِتَفْصِدا
وصَلِّ على حينِ العَشِيَّاتِ والضُّحَى ... ولا تَعْبُدِ الشَّيْطانَ، واللهَ فاعْبُدا

والقصيدة، كما نرى، ذات نفس فنى جاهلى، وتغلب عليها المعانى التى كانت شائعة وقتذاك فى المديح وفى الكلام عن الدهر على السواء،

ولا تظهر الأفكار الإسلامية المباشرة إلا فى آخرها، وهى أفكار تلقائية لا تكلف فيها، ومن الطبيعى أن تصدر عن شاعر يفكر فى القدوم على الرسول حتى لو لم يكن مقتنعا كل الاقتناع بالدين الذى أتى به، على عكس ما يريد الدكتور شوقى رحمه الله أن يقنعنا به من أن صدورها عن الأعشى أمر مستبعد (المرجع السابق/ ٣٤١- ٣٤٢) . ولو كانت القصيدة منحولة لصَرَفَ ناحلُها جزءا من جهده فى إثبات صحة النبوة المحمدية وتسخيف موقف الكفار حتى يؤدى الشعر غرضه الذى أنشأه من أجله، وهو ما لا وجود لشىء منه فى القصيدة.

وبالمناسبة فالخطابة أيضا كانت، فى بعض جوانبها، أداة للتفاخر وإثارة النعرات القبلية وإذكاء الحروب لكل تافهة من القول أو العمل، فهل نهى الإسلام عنها بوصفها وسيلة من الوسائل التى كانت تعبر عن قيم الجاهلية؟ بل هناك ما هو أخطر كثيرا من هذا، ألا وهو الحج، الذى كان الجاهليون قد شوهوه وحرفوه وكانوا يمارسون أثناءه كثيرا من الشعائر الوثنية، ويفدون فى موسمه إلى الكعبة موئل الشرك الغليظ أوانئذ حيث يقربون أضحياتهم إلى الأوثان. فهل سمع أحد أن الإسلام قد حرَّمه ولو مؤقتا؟ كذلك لو كان السبب الذى ذكره جِبْ صحيحا لما أثنى الرسول صلى الله عليه وسلم على أى جاهلى مشرك. بيد أننا ننظر فنجده مثلا يمدح أخلاق حاتم الطائى حين وقعت ابنته فى أسر المسلمين خلال حربهم مع قبيلتها، ويزيد فيطلق سراحها إكراما لخاطر أبيها وإقرارا بفضله وكرمه

رغم موته جاهليا . ليس هذا وحسب، فالقرآن لا ينهى المسلم عن موادة المشركين وبرّهم والإقساط إليهم ما داموا لا يقاتلون المسلمين فى الدين ولا يخرجونهم من ديارهم كما جاء فى سورة "الممتحنة"، بل ويأمره أمرا أن يصاحب أبويه المشركين فى الدنيا معروفا مهما قسَوَا عليه وضغطا لخلعه من ربقة الإسلام. وكل ما يجب عليه فى تلك الحالة ألا يطيعهما فى الكفْر، وهذا كل ما هنالك.

قد يقال إن هناك آيات قرآنيةً وأحاديثَ نبويةً تحمل على الشعر والشعراء، ففى القرآن نقرأ قوله تعالى: "وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ* وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ* إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ* فَلا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ* وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ* وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ* فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ* وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ* الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ* وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ * إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ* هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ* تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ* يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ* وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ* أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ* وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ* إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ" (الشعراء/ ٢١٠- ٢٢٧)، وفى الحديث نجد هذا النص: "لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلئ شعرا" .

فأما الآيات فمن البيّن الجَلىّ أنها نزلت ردا على سفاهة المشركين الذين كانوا يتهمون النبى عليه السلام بأنه شاعر من شعراء الجاهلية الذين يَرَوْنهم حولهم فى كل مكان، وأن القرآن الذى يُوحَى إليه إنما هو شعر تتنزّل به الشياطين، طبقا لاعتقادهم فى شياطين الشعراء التى كانوا يقولون إنها تسكن وادى عَبْقَر على ما هو معروف. فرد القرآن بأن الوحى الذى يتلقاه الرسول إنما هو من عند الله، نزل به الروح الأمين لا الشياطين، وأن ذلك الوحى هو الجِدّ كلَّ الجِدّ، وليس من الشعر ولا الشعر منه فى شىء، فهؤلاء الشعراء الذين يتهمه الكفار بأنه واحد منهم إنما يشطحون فى أودية الخيال والأوهام ولا يحرصون على الصدق والقيم الكريمة، بل كل همهم أبيات يقولونها فى الخمر التى تذهب العقول، أو فى المديح المنافق بغية اقتناص بعض المال، أو فى الغزل الذى يتهافت فيه الشاعر أمام حبيبته ويبكى ويستبكى بدموع غزار . . . علاوة على أن جمهور الشعراء غير أتباع الأنبياء. فجمهور القصيدة هم غالبا من الغاوين الذين يبتغون التسلية وتزجية الوقت فيما يؤجج الشهوات ويورث الأحقاد والعداوات، أو على الأقل: فيما لا نفع فيه فى كثير من الأحيان، أما أتباع النبيين والمرسلين فرجال ذوو مشاغل جِسَامٍ وهمومٍ كبارٍ، وحياتهم كلها تضحياتٌ وعرقٌ ودموعٌ، وليس لديهم من الوقت ما يُرِيقونه فى مجالس الشعر التى من هذا القبيل. فهذا هو معنى الآيات، ولا علاقة لها بالزراية على الشعر فى حد ذاته، وإلا لما استثنت فى آخرِها الشعراء المؤمنين بالله ورسوله الذين

جعلوا وُكْدَهم توظيفَ مواهبهم فى الدفاع عن دينهم الجديد والدعوة إلى قيمه النبيلة، وهو ما نبّه إليه ابن عباس ذاته حسبما نجد فى صحيح أبى داود وغيره، بخلاف شعراء الوثنية الأفاكين التى يَشْغبون على رسول الله ويفترون عليه الأكاذيب الأثيمة نصرةً لأصنامهم وما كانوا عليه من شِرْك ورجْس. ويلحق بهم الشعراء الذين يعملون على إثارة النعرات القبلية ويُفحشون فى نظمهم ويوظفون شعرهم فى تحريك الشهوات وإشاعة الهجاء المقذع وما إلى هذا.

وأما بالنسبة للحديث المذكور آنفا ففى "فتح الباري بشرح صحيح البخاري" نجد العلماء يفسرونه بأن الشخص المقصود به ربما كان "كافرا، أو كان الشعر هو الغالب عليه، أو كان شعره الذي ينشده إذ ذاك من المذموم. وبالجملة فهي واقعةُ عَيْنٍ يتطرق إليها الاحتمال، ولا عموم لها، فلا حجة فيها. وألحق ابن أبي جمرة بامتلاء الجوف بالشعر المذموم حتى يشغله عما عداه من الواجبات والمُسْتَحَبّات، الامتلاءَ من السجع مثلاً ومن كل علم مذموم كالسحر وغير ذلك من العلوم التي تُقَسّي القلب وتشغله عن الله تعالى، وتُحْدث الشكوك في الاعتقاد، وتُفْضي به إلى التباغض والتنافس"، فـ"مناسبة هذه المبالغة في ذم الشعر أن الذين خوطبوا بذلك كانوا في غاية الإقبال عليه والاشتغال به، فزجرهم عنه ليُقبلوا على القرآن وعلى ذكر الله تعالى وعبادته. فمن أخذ من ذلك ما أُمر به لم يضرّه ما بقي عنده مما سوى ذلك". ثم إن "عائشة رضي الله عنها تأوّلت هذا

الحديث على ما هُجِيَ به النبي صلى الله عليه وسلم، وأنكرت على مَنْ حَمَله على العموم في جميع الشعر". ويعزّز هذا الفهم أنه صلى الله عليه وسلم، كما قلنا قبل قليل، كان يقرّب إليه الشعراء الذين ينافحون بفنّهم عن الإسلام ويعملون على تثبيت القيم الجديدة الكريمة التى أتى بها، وأنه كان يستمع للشعر الجميل ويشجّع أصحابه ويكافئهم كما فعل مع كعب بن زهير حين خلع عليه بردته الشريفة إعجابا بلاميته: "بانت سعاد"، وهو أمر معلوم للناس كافة. وفى عام الوفود نراه صلى الله عليه وسلم يصغى لشعراء القبائل التى أتته من كل حَدَبٍ وصَوْبٍ تبايعه على الإسلام ويطرب لما يقولون ويناقشهم فيما يبدو له غريبا من معانيهم مثلما صنع مع النابغة، الذى أخذه الفخر بعيدا وهو يهدر برائيته الرائعة فقال مجلجلا:

بلغنا السماء مجدنا وجدودنا   وإنا لنبغى فوق ذلك مظهرا

فسأله الرسول مستغربا: إلى أين المظهر يا أبا ليلى؟ فأجابه: إلى الجنة يا رسول الله. فعندئذ أمّن الرسول على ما قال. وهذا هو الخبر كما ورَدَنا عن الشاعر نفسه حسبما أورده الزَّيْلعىّ فى تخريجه لأحاديث "الكشاف". قال: "أنشدتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم من قولي:

بلغنا السماء مجدنا وجدودنا   وإنا لنرجو فوق ذلك مظهرا

فقال عليه السلام: إلى أين المظهر يا أبا ليلى؟ قلت: إلى الجنة. قال: أجل إن شاء الله. قال: ثم قال: أنشِدْني. فأنشدته من قولي:

ولا خير في حِلْمٍ إذا لم يكن له   بوادرُ تحمي صَفْوَه أن يُكدَّرا

ولا خير في جهلٍ إذا لم يكن له   حليمٌ إذا ما أَوْرَدَ الأمْرَ أَصْدَرا

فقال عليه السلام: أَجَدْتَ! لا يَفْضُضِ اللهُ فاكَ! قال يَعْلَى بن الأشدق: فلقد رأيته وقد أتى عليه نَيِّفٌ ومئة سنة، ولم تذهب له سنّ".

وفى تفسير القرطبى يبسط هذا العالم الجليل الحكم الفقهى فى نظم الشعر فيأتى بالمبدع قائلاً إن "من الشعر ما يجوز إنشاده، ويُكرَه، ويَحْرُم. روى مسلم من حديث عمرو بن الشَّريد عن أبيه، قال: رَدِفتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما فقال: هل معك من شعر أمية بن أبي الصَّلْت شيء؟ قلت: نعم. قال: هيه. فأنشدته بيتا، فقال: هيه. ثم أنشدته بيتا، فقال: هيه... حتى أنشدته مائة بيت"... وفي هذا دليل على حفظ الأشعار والاعتناء بها إذا تضمنت الحِكَم والمعاني المستحسنة شرعا وطبعا. وإنما استكثر النبي صلى الله عليه وسلم من شعر أمية لأنه كان حكيما. ألا ترى قوله عليه السلام: "وكاد أمية بن أبي الصَّلْت أن يُسْلِم"؟ فأما ما تضمن ذكر الله وحمده والثناء عليه فذلك مندوب إليه... أو ذِكْر رسول الله صلى الله عليه وسلم أو مَدحه... أو الذبّ عنه... أو الصلاة عليه. قال ابن العربي: أما الاستعارات والتشبيهات فمأذون فيها، وإن استغرقت الحدّ وتجاوزت المعتاد، فبذلك يضرب المَلَكُ الموكّل بالرؤيا المَثَل. وقد أنشد كعب بن زهير النبي صلى الله عليه وسلم:

بانت سعادُ فقلبي اليوم مَتْبولُ ... مُتَيَّمٌ إثْرَها لم يُفْدَ مَكْبُولُ

وما سُعادُ غداةَ البَيْنِ إذ رَحَلوا ... إلا أَغَنُّ غَضيضُ الطَّرْفِ مَكحولُ

تَجلو عَوارِضَ ذي ظَلْمٍ إذا ابتسمتْ ... كأنَّه مُنْهَلٌ بالرَّاحِ مَعْلولُ

فجاء في هذه القصيدة من الاستعارات والتشبيهات بكل بديع، والنبي صلى الله عليه وسلم يسمع ولا ينكر في تشبيهه ريقها بالراح. وأنشد أبو بكر رضي الله عنه:

فَقَدْنَا الوحيَ إذ وَلَّيتَ عنّا ... وودَّعَنَا من الله الكلامُ

سوى ما قد تركتَ لنا رهينًا ... تَوارثُه القَرَاطِيسُ الكرامُ

فقد أورثتنا ميراثَ صدقٍ ... عليك به التحيةُ والسلامُ

فإذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمعه وأبو بكر ينشده، فهل للتقليد والاقتداء موضع أرفع من هذا؟ قال أبو عمر: ولا ينكر الحسنَ من الشعر أحدٌ من أهل العلم ولا من أولي النُّهى، وليس أحد من كبار الصحابة وأهل العلم وموضع القدوة إلا وقد قال الشعر أو تمثل به أو سمعه فرَضِيَه ما كان حكمةً أو مباحًا، ولم يكن فيه فحشٌ ولا خَنًا ولا لمسلم أذًى. فإذا كان كذلك فهو والمنثور من القول سواء لا يحلّ سماعه ولا قوله. وروى أبو هريرة قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر يقول: "أصدق كلمة، أو أشعر كلمة، قالتها العرب قول لَبيد: ألَا كلُّ شيءٍ ما خلا اللهَ باطلُ". أخرجه مسلم، وزاد: "وكاد أُمية بن أبي الصَّلْت أن يُسلم". ورُوِيَ عن ابن سيرين أنه أنشد شعرا فقال له بعض جلسائه: مثلك ينشد الشعر يا أبا بكر؟ فقال: ويلك يا لُكَع! وهل الشعر إلا كلام لا يخالف سائر الكلام إلا في القوافي، فحَسَنُه حَسَنٌ وقبيحه قبيح؟ قال: وقد كانوا يتذاكرون الشعر. قال: وسمعت ابن عمر ينشد:

يُحبُّ الخمرَ من مال النَّدامَى ... ويَكرهُ أن تفارقَهُ الفلوسُ

وكان عبيد الله بن عبد الله بن عُتْبة بن مسعود أحد فقهاء المدينة العشرة ثم المشيخة السبعة شاعرًا مجيدًا مقدَّمًا فيه. وللزبير بن بكار القاضي في أشعاره كتاب، وكانت له زوجة حسنة تسمى عَثْمة فعتب عليها في بعض الأمر فطلقها، وله فيها أشعار كثيرة منها قوله:

تَغلغَل حُبُّ عَثْمة في فؤادي ... فباديه مع الخافي يسيرُ

تَغلغَل حيث لم يبلغ شَرابٌ ... ولا حزنٌ ولم يبلغ سرورُ

أكاد إذا ذكرتُ العهد منها ... أطير لو انَّ إنسانًا يَطيرُ

وقال ابن شهاب: قلت له: تقول الشعر في نُسُكك وفَضْلك؟ فقال: إن المصدور إذا نفث برأ. الثانية: وأما الشعر المذموم الذي لا يحل سماعه وصاحبه ملوم، فهو التكلم بالباطل حتى يفضلوا أجبن الناس على عنترة، وأشحهم على حاتم، وأن يبهتوا البريء ويفسقوا التقيّ، وأن يُفْرطوا في القول بما لم يفعله المرء، رغبة في تسلية النفس وتحسين القول. كما رُوِيَ عن الفرزدق أن سليمان بن عبد الملك سمع قوله:

فبِتْنَ بجانبيَّ مُصرَّعاتٍ ... وبِتُّ أَفُضُّ أغلاقَ الختَامِ

فقال: قد وجب عليك الحد. فقال: يا أمير المؤمنين قد درأ الله عني الحد بقوله: "وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُونَ". ورُوِيَ أن النعمان بن عديّ بن نضلة كان عاملاً لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال:

مَنْ مُبْلغُ الحسناءِ أنّ حليلَها ... بمَيْسَانَ يُسْقَى في زُجاجٍ وحَنْتَمِ؟

إذا شئتُ غنتني دَهاقينُ قريةٍ ... ورقّاصةٌ تَجْذو على كل مَنْسِمِ

فإن كنتَ نَدْماني فبالأكبر اسقِني ... ولا تَسقِني بالأصغر المتثلِّمِ

لعلَ أميرَ المؤمنين يَسُوؤه　　تَنادُمُنا بالجَوْسق المَهدَّمِ

فبلغ ذلك عمر فأرسل إليه بالقُدوم عليه، وقال: إي والله إني لَيَسُوؤُني ذلك. فقال: يا أمير المؤمنين، ما فعلت شيئًا مما قلت. وإنما كانت فضلة من القول، وقد قال الله تعالى: "وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُونَ* أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ* وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُونَ" . فقال له عمر: أما عذرك فقد درأ عنك الحد، ولكن لا تعمل لي عملاً أبدا وقد قلتَ ما قلتَ. وذكر الزبير بن بكار قال: حدّثني مصعب بن عثمان أن عمر بن عبد العزيز لما وَلِيَ الخلافة لم يكن له هَمٌّ إلا عمر بن أبي ربيعة والأحوص، فكتب إلى عامله على المدينة: إني قد عرفت عمر والأحوص بالشَّرّ والخبث، فإذا أتاك كتابي هذا فاشدد عليهما واحملهما إليّ. فلما أتاه الكتاب حملهما إليه، فأقبل على عمر فقال: هيه!

فلم أرَ كالتَّجميرِ منظرَ ناظرٍ　　ولا كليالي الحج أَفْلَتْنَ ذا هَوَى

وكم مالئٍ عينيه من شيءِ غيرِه　　إذا راح نحو الجمرة البيضُ كالدُّمَى

أما والله لو اهتممت بحجك لم تنظر إلى شيءٍ غيرك؟ فإذا لم يفلت الناس منك في هذه الأيام فمتى يفلتون؟ ثم أمر بنفيه. فقال: يا أمير المؤمنين، أو خيرٌ من ذلك؟ فقال: ما هو؟ قال: أعاهد الله إني لا أعود إلى مثل هذا الشعر ولا أذكر النساء في شعر أبدا، وأجدّد توبة. فقال: أوَتفعل؟ قال: نعم. فعاهد الله على توبته وخلاه. ثم دعا بالأحوص، فقال: هيه!

الله بيني وبينَ قَيِمها　　يَفِرُّ مني بها وأَتَّبِعُ

بل الله بين قيمها وبينك. ثم أمر بنفيه، فكلمه فيه رجال من الأنصار، فأبى وقال: والله لا أردّه ما كان لي سلطان، فإنه فاسق مجاهر. فهذا حكم الشعر المذموم وحكم صاحبه، فلا يحل سماعه ولا إنشاده في مسجد ولا غيره، كمنثور الكلام القبيح ونحوه.

وروى إسماعيل بن عَيَّاش عن عبد الله بن عون عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "حَسَنُ الشعر كحَسَن الكلام، وقبيحه كقبيح الكلام". رواه إسماعيل عن عبد الله الشامي، وحديثه عن أهل الشام صحيح فيما قال يحيى بن معين وغيره. وروى عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الشعر بمنزلة الكلام: حَسَنُه كحَسَن الكلام، وقبيحه كقبيح الكلام". الثالثة: روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لأَنْ يمتلئَ جوفُ أحدكم قيحًا حتى يَرِيَه خيرٌ من أن يمتلئ شعرًا". وفي الصحيح أيضا عن أبي سعيد الخدري قال: بينا نحن نسير مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عَرَضَ شاعرٌ ينشد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خذوا الشيطان، أو أمسكوا الشيطان. لأَن يمتلئَ جوفُ رجلٍ قيحًا خيرٌ له من أن يمتلئَ شعرًا". قال علماؤنا: وإنما فعل النبي صلى الله عليه وسلم هذا مع هذا الشاعر لما علم من حاله. فلعلَّ هذا الشاعر كان ممن قد عُرِف من حاله أنه قد اتخذ الشعر طريقا للتكسب، فيفرط في المدح إذا أُعْطِيَ، وفي الهَجْو والذم إذا

مُنِع، فيؤذي الناس في أموالهم وأعراضهم. ولا خلاف في أن من كان على مثل هذه الحالة فكل ما يكتسبه بالشعر حرام، وكل ما يقوله من ذلك حرام عليه، ولا يحل الإصغاء إليه، بل يجب الإنكار عليه. فإن لم يمكن ذلك لمن خاف من لسانه قطعا تعيّن عليه أن يداريه بما استطاع، ويدافعه بما أمكن، ولا يحل له أن يعطى شيئًا ابتداءً لأن ذلك عون على المعصية. فإن لم يجد من ذلك بُدًّا أعطاه بِنيّة وقاية العِرْض. فما وَقَى به المرءُ عِرْضَه كُتب له به صدقة. . . وهذا الحديث أحسن ما قيل في تأويله: إنه الذي قد غلب عليه الشعر، وامتلأ صدره منه دون علمٍ سواه ولا شيء من الذكر ممن يخوض به في الباطل، ويسلك به مسالك لا تحمد له، كالمكثر من اللغط والهذر والغيبة وقبيح القول. ومن كان الغالب عليه الشعر لزمته هذه الأوصاف المذمومة الدنيّة، لحكم العادة الأدبية.

وهذا المعنى هو الذي أشار إليه البخاري في "صحيحه" لما بوّب على هذا الحديث "باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر".

وقد قيل في تأويله: إن المراد بذلك الشعر الذي هُجِيَ به النبيّ صلى الله عليه وسلم أو غيره. وهذا ليس بشيء، لأن القليل من هجو النبيّ صلى الله عليه وسلم وكثيره سواء في أنه كفر ومذموم. وكذلك هجو غير النبيّ صلى الله عليه وسلم من المسلمين محرّم قليله وكثيره. وحينئذٍ لا يكون لتخصيص الذم بالكثير معنى. الرابعة: قال الشافعي: الشعر نوع من الكلام: حَسَنُه كحَسَن الكلام، وقبيحه كقبيح الكلام. يعني أن الشعر ليس

يُكرَه لذاته، وإنما يكره لمضمّناته. وقد كان عند العرب عظيم الموقع. قال الأول منهم:

وجُرح اللسانِ كجُرْح اليدِ

وقال النبيّ صلى الله عليه وسلم في الشعر الذي يردّ به حسان على المشركين: "إنه لأسرع فيهم من رشق النَّبْل". أخرجه مسلم. وروى الترمذي وصححه عن ابن عباس "أن النبيّ صلى الله عليه وسلم دخل مكة في عُمرة القضاء، وعبد الله بن رَوَاحة يمشي بين يديه ويقول:

خَلّوا بني الكفّار عن سبيله اليومَ نَضرِبْكمْ على تنزيله
ضربًا يُزيل الهامَ عن مَقيلـه ويُذهِلُ الخليلَ عن خليله

فقال عمر: يا ابن رَوَاحة، في حَرَم الله، وبين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خَلِّ عنه يا عمر، فلهو أسرعُ فيهم من نَضْح النَّبْل". فإذا كان هذا هو موقف علماء التفسير والحديث والفقه، فما بالنا بموقف النقاد من تلك القضية، وهم ليسوا بعلماء دين؟ الواقع أنها قضية محسومة، لكن بعض الناس كجِبْ وأمثاله يريدون أن يعيدونا دائما إلى المربّع رقم واحد بلغة كرة القدم، ولكنْ هيهات هيهات لما يريدون!

بعد هذا يخصص جِبْ بضع فقرات لما لحق القصيدة العربية فى العصر الأموى من تطور يتمثل، حسبما يرى، فى ظهور فن الغزل فى مكة والمدينة، ذلك التطور الذى يعزوه إلى سيادة الثراء والترف فى تينِكَ المدينتين ووجود مغنين من فارس واليونان وفدوا إليهما ليكونوا فى خدمة

الأرستقراطية القرشية هناك. ويذكر جِبْ أن لغة هذا الفن الجديد تختلف عن اللغة المدوّنة التى كان يعرفها الشعر الجاهلى، إذ أصحبت لغة بسيطة تقترب من لغة الحديث اليومى، وأن البحور التقليدية قد أُدْخِل عليها شىء من التحوير كى تكون أكثر ملاءمة للفن الجديد. وفى رأيه أَن عمر بن أبى ربيعة هو خير من يمثل ذلك الفن، بل هو أفضل شعراء العصر الأموى بإطلاق (ص ٤٤). وفى مقابل عمر وغيره من شعراء مكة الذين يصف جب غزلهم بأنه غزل حضرى واقعى بهيج، نراه يذكر جميل بثينة بغزله العذرى البدوى الذى يسوده الحزن واليأس. ومثله فى هذا مجنون ليلى وأضرابه الذين يشكك كاتبنا فى صحة أشعارهم وحكاياتهم مرجّحا أن تكون تلك الحكايات والأشعار تعبيرا عن حنين عرب البادية إلى ديارهم بعد انتقالهم مع الفتوح إلى ما حولهم من البلاد وتحولهم إلى حياة الحَضَر هناك، وبخاصة فى العراق (ص ٤٥).

وفى أثناء ذلك كله نراه لا يستشهد من شعر ذلك العصر ولا من شعر عصر الرسول والخلفاء الراشدين قبله إلا بأربعة أبيات من قصيدة لعمر بن أبى ربيعة. وقد تعبتُ تعبًا شديدًا حتى استطعت الوصول إلى تلك الأبيات فى أصلها العربى فى كتاب "الأغانى". ذلك أن جِبْ لا يورد شيئًا فى كتابه بلغة الضاد على الإطلاق، بل يترجم أو ينقل عن غيره من المستشرقين ترجمة النصوص التى يستشهد بها. وإذا كان من السهل على من له معرفة وثيقة بالقرآن والحديث أن يضع يده سريعا على النص

المقصود، فإن الشعر بخلاف ذلك، وبخاصة حين لا يشتمل النص على بعض الإشارات التى تساعد على تخمين موضع النص من ديوان الشاعر كاسم شخص أو مكان مثلا أو ذكر واقعة مشهورة. ثم إن الترجمة التى أوردها لتلك الأبيات الأربعة ترجمة مضللة لما فيها من حرية مغالية. ويكفى أن نعرف أن تلك الأبيات الثلاثة قد استغرقت فى الترجمة تسعة سطور كاملات، إذ أضاف المترجم عدة تفاصيل لا وجود لها فى الأصل. علاوة على توهمه أشياء فى النص العربى لا حقيقة لها، إلى جانب أنه أسقط من النصّ بيتا قبل البيت الأخير. وإلى القارئ الأصل العربى والترجمة الإنجليزية جنبا إلى جنب حتى يحكم بنفسه لنفسه، وهى بقلم المستشرق البريطانى وليام بالجريف كما جاء فى هامش الصفحة الرابعة والأربعين من الكتاب:

يا مَنْ لقلبٍ مُتَيَّمٍ كَلِفٍ ... يَهْذي بخَوْدٍ مريضةِ النظرِ
تمشي الهُوَيْنَى إذا مشتْ فُضُلاً ... وهي كمثْلِ العُسْلُوجِ في الشجرِ؟
ما زال طَرْفي يحار إذ برزتْ ... حتى رأيتُ النقصانَ في بصري
ما إن طَمِعْنا بها ولا طَمِعَتْ ... حتى التقينا ليلاً على قَدَرِ

Ah for the throes of a heart sorely wounded!
Ah for the eyes that smit me with madness!
Gently she moved in the calmness of beauty,
Moved as the bough to the light breeze of morning.
Dazzled my eyes as they gazed, till before me
All was a mist and confusion of figures.
Ne'r had I sought her, and ne'r had she sought me;
Fated the hour, and the love, and the meeting.

وبعد ، فهذا كل ما قاله عن العصر الإسلامى والعصر الأموى، وكأنه لم يكن هناك إلا الغزل، فلا شعرٌ سياسىٌّ أو جهادى ولا شعرٌ يحتج به أصحاب كل مذهب دينى أو سياسى لمذهبهم، ولا شعرٌ فى الزهد والتقشف، ولا شعرٌ مقصورٌ أو شِبْهُ مقصورٍ على تصوير الطبيعة أو وصف الخمر ومجالسها ، ولا أرجاز تنافس القصيدة فى موضوعاتها وفى طولها على السواء بعد أن كانت قبل ذلك أبياتا قليلة تُنشَد على البديهة والارتجال فى أمور الحياة اليومية غالبا ، ولا "نقائض" تُنشَد فى مِرْبَد البصرة ويتحلق الناس حول منشديها من مشاهير شعراء العصر الأموى وهم يتبادلون سهام الهجاء الممتع المسلى. ودعنا من شعر المديح والفخر والهجاء . على أنه لا بد من الإشارة هنا إلى أن تلك الموضوعات التى ذكرناها الآن لم تكن جديدة على الشعر العربى، بل كل ما هنالك هو أنها قد شاع استقلالها فى العصر الأموى بقصائد كاملة فلم تَعُدْ، كما كانت من قبل فى الغالب، موضوعا من موضوعات متعددة فى القصيدة الواحدة. كذلك لم يجشم جِبُّ نفسه أن يلقى ولو نظرة سريعة عارضة على النثر فى عصور الجاهلية والإسلام وبنى أمية. ألم تكن هناك خطابة فى هذه الأعصر الثلاثة؟ ألم تكن هناك أمثال؟ ألم تكن هناك قصص وحكايات؟ ألم تكن هناك رسائل رسمية فى عصر الإسلام وعصر بنى أمية؟ ثم قبل ذلك كله أيُعقَل أن ينحصر نصيب هذين العصرين من الشعر فى الأبيات التى اختارها لابن أبى ربيعة؟ فهذا عيب منهجى لا يستهان به، وهو

يسىء إلى الكتاب إساءة بالغة. ثم عمر بن أبى ربيعة، ألم يكن يستحق شيئا من الكلام عما اتسم به غزله من غلبة النرجسية عليه وكثرة القصص والحوار والرسائل فيه؟ ثم ألم يكن جبُ قادرا على أن يُلحِق فى آخر كتابه النصوص التى استشهد بها فى أصلها العربى كى يسهل على القارئ الغربى، الذى لن يخرج فى الغالب عن نطاق تلاميذ المستشرقين، الاحتكاك بالنص العربى احتكاكا مباشرا ؟

العصر الذهبى

ومما يستوجب الوقوف إزاءه مما قاله جِبْ عن العصر العباسى ما ذكره فى مطلع كلامه فى الفصل الحالى من أن الموالى بدءا من ذلك العصر قد أخذوا أماكنهم فى كل مناحى الحياة والأدب جنبا إلى جنب مع العرب (ص ٤٧) . وهو كلام يفتقد الدقة، إذ كان هناك بين مشاهير الأدباء: شعراءَ وكتّابًا وخطباءَ، وهم الذين يهموننا هنا، عدد من الموالى مثل زياد الأعجم ونُصَيْب ويزيد بن مفرِّغ وسابق البربرى وسُحَيْم وهارون بن موسى مَوْلى الأزد وإسماعيل بن يسار، وكان شعوبيا مبكرا، وبشّار بن برد وأبى العباس الأعمى وأبى عطاء السندى من الشعراء، والحسن البصرى من الخطباء، وسالم مولى هشام وابنه عبد الله وصهره عبد الحميد من الكتّاب. أى أن مشاركة الموالى فى مجال الأدب والشعر والخطابة والكتابة لم يتأخر، كما زعم جِبْ، إلى العصر العباسى، بل تم قبل ذلك. وهو نفسه سوف يعود بعد قليل (ص ٥١) فيشير إلى عبد الحميد الكاتب ودوره فى ميدان الكتابة الديوانية.

وهنا يفاجئنا جِبْ بشىء عجيب جدّ عجيب، وهو أن ظهور نثر عربىٍ أدبىٍ واضحٍ ودقيقٍ هو نتاجٌ عباسىٌ وأَنَ أقدم الأعمال النثرية العربية هى تلك الرسائل الثلاث التى خطّها يراعة عبد الحميد، الكاتب الفارسى الأصل لآخر خلفاء بنى أمية، كما أن تلميذه ابن المقفع هو صاحب الفضل فى إنشاء مدرسة الكتابة الديوانية بما تَرجَم قلمُه فى ذلك المجال عن لغته

الفارسية (نفس الصفحة)، وكأن العرب لم يكونوا يعرفون النثر طوال عصورهم الماضية حتى أتى هذان فعلّماهم كيف يكتبون، أو على الأقل: كيف يكتبون نثرا جميلا واضحا يعبر عما يريدون! وهذا كلام لا يعقله ولا يقبله أى عاقل، فقد عرف العرب الجاهليون النثر طول عمرهم كما عرفوا الشعر: عرفوه خطابة، وعرفوه أمثالا، وعرفوه قصصا، وعرفوه عهودا ومواثيق. وهذا كله نثر، ونثر واضح رائع، قَسَمًا بالله وتالله. وهناك بعد ذلك القرآنُ، الذى ترك بصماته المباركة على كل شىء فى حياة العرب والمسلمين أجمعين، وأولها ميدان الكتابة والأدب. وأظن أن هذا لا يحتاج منى إلى أى حَلف! وقد كان للرسول عليه السلام كُتّاب يكتبون رسائله إلى الملوك والزعماء من حوله، وكذلك إلى ولاته وعمّاله والخارجين على الدولة، بأسلوب جميل ودقيق وواضح ومفصّل: ثلاثة أيمان بالله العظيم. كما كانت هناك المعاهدات والاتفاقيات التى كان يعقدها مع هذا الطرَف أو ذاك كصحيفة المدينة ومعاهدة الحُدَيْبيَة، فضلا عن خُطَبه التى كان يلقيها صلى الله عليه وسلم أيام الجُمَع والعيدين وغيرها من المناسبات الاجتماعية والسياسية، وكذلك أحاديثه التى لم تتوقف طَوَال عمره قط، وكان المسلمون يهتمون بها ويحفظها فى الذاكرة أو يكتبها كثير منهم، وهى بعشرات الآلاف، وإن كان علماء الحديث قد غربلوها وانتقَوْا منها ما اطمأنت نفوسهم إلى رواتها. وأُقْسِم بربّ السماء والأرضين غيرَ حانث أن ذلك كله كان واضحا وجميلا ودقيقا ومفصلا. وقل مثل ذلك عن الخلفاء

الراشدين وبنى أمية. أم ترى الدولة الإسلامية كان حالها واقفا إلى أن ظهر عبد الحميد وابن المقفع الأعجميان؟ إنه لشىء مضحك أن يقول جبُ ذلك. ثم كيف تعلم عبد الحميد وابن المقفع وغيرهما من الأعاجم الكتابة بالعربية يا ترى؟ أَوَنَزَل كل منهما من بطن أمه يعرف كيف يكتب النثر الجميل الواضح المفصل الدقيق الذى كانت العرب تجهله، ثم جاؤوا بعد ذلك فعلموه العرب؟ ألم يكن العكس هو الصحيح وتعلم هو وكل أعجمى على يد سادتهم العرب أم ماذا؟ وكالعادة سوف أُحَاجّ جبُ بما كتبه هو قبيل ذلك (ص ٤٩) حين قال إن العرب وحدهم حتّى بداية العصر العباسى هم الذين نهضوا بعبء العلوم، وعلى نحو أصيل. والسؤال هو: بأى أسلوب يا ترى كان العرب يكتبون ذلك العلم؟ ألم يكن يكتبونه نثرا؟ وهذا النثر، ألم يكن نثرا واضحا ودقيقا ومفصلا؟ بلى كان كذلك، وإلا فكيف كان الناس يفهمون ذلك العلم ويَعُونه ويتفاعلون معه؟

نقطة أخرى لم يوفق فيها المستشرق البريطانى، وهى قوله إن أهم ما أَثرت به الهلينية فى العالم الإسلامى هو المنهج والنظام والفضول المعرفى، وذلك من خلال "المنطق" اليونانى، الذى لم يفلت من تأثيره أى فرع من فروع العلوم العربية: بدءًا من النحو وعلم الكلام، وانتهاءً بالجغرافيا والآداب، وإن ما يميز القرنين الثالث والرابع الهجريين هو ذلك التطلع الذى ظهر لدى المسلمين إلى معرفة كل شىء عن النجوم والبلاد الأخرى ونظام حياتها، والطريقة التى يعمل بها العقل البشرى... إلخ (ص ٤٩). ومعنى هذا أن

المسلمين لم يكن عندهم قبل ذلك لا منهج ولا نظام ولا أى فضول معرفى. فهل هذا صحيح؟ الواقع أن ثمة آيات قرآنية وأحاديث نبوية كثيرة تدعو المسلم إلى السعى بكل قوة إلى التأمل فى ملكوت الله والتفكر فى عجائب خلقه وإلى السعى الحثيث فى طلب العلم جاعلة إياه جهادا فى سبيل الله. وتذكرنا الآيات والأحاديث أيضا بأنه لا يصح أن يمر الإنسان على شىء من ذلك وقلبه مُعْرِضٌ عنه غير مبال به، وتُبَيِن لنا بكل جلاء أن فضل العالم يزيد كثيرا على فضل العابد، وتستحث عقولنا على الاجتهاد واعدةً صاحبه بالأجر فى كل الأحوال: أصاب أم أخطأ، وإن كان أجر المصيب ضعف أجر المخطئ، وهو ما لا وجود له فى أى دين أو مذهب أو فلسفة قديما أو حديثا، وتنهانا عن اتباع الظن والتسرع فى الاستنتاج، وكذلك عن الخوض فى أى موضوع دون أن تتذرع له بما ينبغى من العلم. وفضلا عن هذا فقد تناول القرآن المجيد والحديث الشريف جميع الموضوعات الكلامية. بل إن تطلع العقل العربى والإسلامى فى حد ذاته إلى التعرف إلى علوم يونان لهو دليل لا يُنقَض على أنه عقلٌ طُلَعَةٌ من قبل الاتصال بيونان وعلومها لا العكس كما يزعم جِبٌ زورًا وبهتانًا.

ومعروف مثلا أن العرب فى جاهليتهم كانوا على معرفة جيدة بالنجوم، وأنهم كانوا قوما رُحَّلاً لا يستقرون فى مكان إلا ريثما يتحولون عنه إلى مكان غيره أغزر عشبا وأوفر ماء، وأن امرأ القيس مثلا قد رحل إلى بلاد الروم طلبا لمعونة ملكها ضد قتلة أبيه حُجْرٍ وسجَّل ذلك فى

قصيدته الرائية الجميلة، وأن عثمانَ بن الحُوَيرِث، أحدَ الحنفاء، قَدم على قيصر فتنصّر وحسنت منزلته لديه، وأن لقيط بن يَعْمُر الإيادى كان يعمل فى ديوان كسرى بالمدائن، وهو صاحب العينية الشهيرة التى يحذر فيها قومه العرب مما بيّتـه لهم الفرس من الغزو والإذلال، وينصحهم باليقظة وأخذ الأُهْبَة حتى لا يؤخَذوا على حين غِرّة، وأن عمرو بن العاص تردد أيضا على مصر قبل الإسلام، وأنه كانَ لقريش رحلتان تجاريتان كل عام: واحدة إلى اليمن، والأخرى إلى الشام، وأن النبى عليه السلام قد شارك فى بعض رحلاتهم إلى الشمال. وبعد الإسلام رأينا عددا كبيرا من مسلمى مكة يهاجرون إلى الحبشة ويقضون هناك عدة سنين، ورأينا كذلك رُسُل رسول الله يرحلون إلى البلاد التى حولهم حاملين رسائل النبى إلى الملوك والزعماء يدعوهم إلى الإسلام.

أما بعد وفاة رسول الله فقد رأينا العرب يخرجون من كل حَدَبٍ وصوبٍ مجاهدين فى سبيل الله جائبين أرجاء العالم كله تقريبا من الصين إلى بحر الظلمات، وذلك قبل معرفتهم باليونان وفكر اليونان بأزمان وأزمان. وبعد هذا نشأت أنواع أخرى من الرحلات عند المسلمين منها الرحلة فى طلب العلم. أما فى الطب فقد أكد الرسول لأصحابه أن لكل داء دواءً وأن عليهم البحث لكل مرض عن الدواء المطلوب بغية الشفاء منه، وأن الصحابة الكرام قد وضعوا منهجا علميا دقيقا لجمع القرآن قبل أن يسمعوا مجرد سماعٍ بشىءٍ اسمه "اليونان"، وأن أبا الأسود الدؤلى قد وضع أساس

علم النحو منذ وقت مبكر من تاريخ الإسلام، أى قبل اتصال العرب والمسلمين بالفكر اليونانى بزمن طويل، وأن الشافعى أرسى أصول الفقه اعتمادا على القرآن والسنة ليس إلا، وذلك قبل بدء ترجمة التراث الإغريقى كما يذكر جب نفسه الذى يعزو مقدرة العرب، فيما بعد، على التعبير السليم والدقيق عن دقائق الفكر الفلسفى اليونانى إلى الأسلوب النثرى المرن الذى أُلِفَتْ به كتب "الموطأ" لمالك بن أنس، و"الخراج" لأبى يوسف، و"الرسالة" للشافعى (ص ٥٧) .

لا بل إن أصول الفقه قد لخصها معاذ بن جبل قبل الشافعى بأكثر من مائة عام، وذلك فى حواره الشهير مع النبى صلى الله عليه وسلم حول كيفية استنباط الأحكام الشرعية عند التصدى للقضاء فى موضوع ما . فقد روى لنا رضى الله عنه "أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن قال: أرأيتَ إن عَرَض لك قضاء، كيف تقضي؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسُنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب صدره ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يُرضي رسولَ الله" . وقد زاده الرسول من توجيهاته المنهجية حين نبهه قائلا: "لا تَقْضِيَنّ ولا تَفْصِلَنّ إلا بما تعلم. فإن أَشْكَلَ عليك أمرٌ فقفْ حتى تَبَيّنَه أو تكتبَ إليَّ فيه" . إلا أن إبراز الفضل الذى يستحقه الشافعى فى هذا المجال لا يعنى أن الأمويين لم يكونوا يحكمون بشريعة الإسلام كما

يوحي كلام جب، الذى يحاول أن يلقى فى رُوعنا أن العباسيين هم الذين وضعوا أساس الحكم بتلك الشريعة كى يكونوا متسقين، ولو ظاهريًا على الأقل، مع الأساس الدينى الذى قامت عليه دولتهم، على عكس بنى أمية، الذين كانوا يعتمدون فى تشريعاتهم طرقا شرعية تحكمية على نحوٍ ما حسب تعبيره (ص ٥٦).

كذلك أحدث الخليل بن أحمد، بإقرار جبْ نفسه، علما جديدا هو علم العروض والقافية، اعتمادا على الشعر العربى القديم وحده (ص ٥٣). ولا ينبغى هنا أيضا أن ننسى الجهود المعجمية عند العرب القدماء وما كان لعلمائهم المبكرين من رسائل فى موضوعات معجمية مفردة استطاع الخليل الاستفادة منها فى وضع أول معجم عربى شامل هو معجم "العين"، ذلك المعجم الذى رتبه على مخارج الحروف، والذى لا يجد جبْ ما يشكك فى أصالته العربية إلا قوله، دون أدنى دليل، إن ثمة اشتباها فى وجود تأثيرات هندية فيه (الصفحة السابقة). وهناك علمٌ كاملٌ آخَرُ لم يَسْبِق إليه المسلمون، وهو علم الحديث وما يتصل به من علم الرجال. وهذا أمر لم يعرفه اليونان ولا غير اليونان، بل هو نتاجٌ إسلاميٌّ صِرفٌ أصيل. ولا أظن جبْ أو غير جبْ يستطيع الزعم بأن علم التفسير هو من تأثيرات الفكر الإغريقى، إذ بدأ هذا العلم مع نزول القرآن مباشرة حيث كان المسلمون يسألون الرسول صلى الله عليه وسلم عما يحتاجون فهمه أو

شرحه من ألفاظ القرآن وآياته فيشرح لهم ما يريدون. وهو أمر جاءت به الأحاديث الشريفة، وله باب خاص به فى بعض كُتُبها كما هو معلوم.

ولا ينبغى أيضا أن ننسى ما أبدعه العقل الإسلامى من بلورة للمنهج التجريبى الإبداعى خارجين بذلك على منطق الإغريق الصورى الذى لا يؤدى إلى كشف أى جديد، كاسرين بذلك قيوده المعطِّلة، وهيأوا من ثم للعقل البشرى الفرصة للطيران فى فضاء العلم الرحيب والوصول إلى ما يكمن فيه من اكتشافات مذهلة. ومن هذا يتبين ما فى كلام جِبْ من غلو مقيت إذ يريد إيهامنا بأن العقل العربى ظل نائما لا يفكر ولا يتطلع إلى التفكير إلا بعد أن هلت عليه علوم اليونان.

على أن هناك نقطة فى كلام جِبْ أرانى موافقا له فيما قاله بشأنها، وهى قوله إن العرب لم يعرفوا التراث اليونانى معرفة مباشرة عن طريق قراءة النصوص اليونانية بأنفسهم، بل من خلال الترجمات السريانية، ومن ثم لم يطلعوا على أدب الإغريق فلم يعرفوا ما عندهم من ملاحم ومسرحيات، وإن كان قد سارع إلى التشكك فى أن يتأثر العرب بذلك الأدب حتى لو كانوا قد اطلعوا عليه، وذلك لشدة اعتزازهم بشعرهم الذى كان قد بلغ درجة بعيدة من التطور، وكانت له معاييره الفنية الخاصة، وإنهم على أية حال لم يهتموا من ذلك التراث إلا بما يتصل بالجوانب الفسلفية والعلمية (ص ٥٠). وأنا معه فيما قال هنا ولا أرى رأى من يزعمون أن العرب لم يتأثروا بالملاحم والمسرحيات الإغريقية لما لمسوه فيها من وثنية، لأن هذا معناه

أنهم اطلعوا فعلا على نصوص من هذين الفنين ونفروا مما وجدوه فيها من شرك. لكن أين تلك النصوص؟ أو أين، على الأقل، ما يدل على أنهم قرأوا شيئا من تلك النصوص؟ أو أين فى كلامهم، على أقل القليل، ما يبرهن على أن هذا هو السبب فى أنهم نفروا من تلك النصوص؟ الواقع أنه لا يوجد فيما تركوه لنا شىء من هذا ولا ذاك ولا ذلك، وكل ما هنالك هو نصوص من ابن سينا وابن رشد عن مآسى الإغريق وملاهيهم تثبت أن هذين الفيلسوفين المسلمين لم يفهما معنى هذين المصطلحين، إذ تعاملا معهما على أنهما يعنيان المديح والهجاء على التوالى، وهو ما يبعد عن واقع الأمر تماما.

وقد عرضتُ لتلك القضية فى الفصل الأول من كتابى: "دراسات فى المسرح"، وكذلك فى الفصل الثالث المسمَّى: "المقارنة الأدبية فى التراث العربى" من كتابى: "فى الأدب المقارن– مباحث واجتهادات"، وسقت فى هذا الأخير ما كتبه ابن سينا لدى شرحه لكتاب أرسطو عن "الشعر" من أنه "كان لكل غرضٍ (من أغراض الشعر عن الإغريق) وزنٌ يختص به: فمنها نوع يسمى: "طراغوذيا" له وزن لذيذ يتضمن ذكر الخير والأخيار والمناقب الإنسانية، ثم يضاف جميع ذلك إلى رئيس يراد مدحه. وكانت الملوك يُغَنَّى بين أيديهم بهذا الوزن، وربما زادوا فيه نغمات عند موت الملك للنياحة والمرثية. ومنها نوع يسمى: "ديثرمبي"، وهو كـ"طراغوذيا" ما خلا أنه لا يخصّ به مدحة إنسان واحد أو أمة معينة بل

الأخيار على الإطلاق. ومنها نوع يسمى: "قوموذيا"، وهو نوع تُذْكَر فيه الشرور والرذائل والأهاجي، وربما زادوا فيه نغمات ليذكروا القبائح التي يشترك فيها الناس وسائر الحيوان". أما ابن رشد فقد استخدم لهذين المفهومين (أى مفهومَي التراجيديا والكوميديا) مصطلحَىْ "مديح" و"هجاء"، مما لبَّس الأَمر على القراء والمثقفين العرب طوال تلك العصور... إلى أن أعدنا النظر فى العصر الحديث إلى الإبداع المسرحى عند الإغريق وتنبهنا إلى الغلطة التى وقع فيها هذان الفيلسوفان بسبب عدم وجود نص مسرحى مترجَم يمكن على نوره فهم الكلام النظرى الذى خلفه أرسطو فى ذلك الموضوع.

ثم إن بعض الكتّاب العرب القدماء قد تحدّث بصراحة تامة عن الاعتقادات الشِّرْكيّة لدى أمم أخرى فلم تحجزه هذه التحرّجات المُفْتَرَضة على الإطلاق، كَمَا هو الحال مثلا فيما كتبه ابن النديم فى "الفهرست" عن بعض العقائد والعبادات الوثنية لدى طائفة من الأمم وتصوّر أصحابها لآلهتهم، من مثل قوله فى الكلام عن بعض أعياد الحَرّانيين (تحت عنوان "معرفة أعيادهم"): "أول سَنَتِهم نيسان: أول يوم من نيسان والثاني والثالث يضرعون لإلهتهم بلثى، وهي الزهرة، يدخلون في هذا اليوم إلى بيت الآلهة جماعة جماعة متفرقين ويذبحون الذبائح ويحرقون الحيوان أحياء. ويوم السادس منه يذبحون ثورا لإلههم القمر ويأكلونه آخر النهار. ويوم الثامن منه يصومون ويفطرون على لحوم الخراف ويعملون في هذا اليوم عيدا للسبعة

الآلهة والشياطين والجن والأرواح، ويحرقون سبعة خرفان للسبعة الآلهة، وخروفا لرب العميان، وخروفا للآلهة الشياطين. ويوم الخامس عشر منه يعملون سر الشمال وقربان تشميس وذبائح وإحراقات ويأكلون ويشربون. ويوم العشرين منه يخرجون إلى دير كادى، وهو دير على باب من أبواب حَرّان يسمى: "باب فندق الزيت"، ويذبحون ثلاثة زبارخ، والزبرخ فحل البقر: واحدا لقرنس الآلهة، وهو زحل، وواحدا لآريس، وهو المريخ، وهو الإله الأعمى، وواحدا للقمر، وهو سين الإله. ويذبحون تسعة خرفان: سبعة للسبعة الآلهة، وواحدا لإله الجن، وواحدا لرب الساعات، ويحرقون خرفانًا ودِيَكَةً كثيرةً. وفي يوم ثمانية وعشرين يخرجون إلى دير لهم في قرية تسمى: "سبتى" على باب من أبواب حَرّان يقال له: باب السراب، ويذبحون ثورا كبيرا لهرمس الإله، ويذبحون تسعة خرفان للسبعة الآلهة ولإله الجن ولرب الساعات، ويأكلون ويشربون، ولا يحرقون في هذا اليوم شيئًا من الحيوان"... " (ص ١٤٥- ١٤٨ من كتابى المذكور/ القاهرة/ مطبعة المنار/ ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م).

ومما قاله جِبُ أيضا ولم يوفَّق فيه قوله، لَدُنْ حديثِه عن المؤرخين وكتّاب السيرة المسلمين فى العصر العباسى، إن مشروع ابنِ إسحاق فى كتابة السيرة قد قُوبِل من علماء المدينة باعتراض شديد أجبره على اللجوء إلى مصر، ومنها إلى العراق حيث منحه الخليفة ما قدّره على إتمام ذلك العمل (ص ٥٧)، وهو ما يعنى أن أهل المدينة قد اطلعوا على عمله فى

السيرة قبل إتمامه، فكيف ذلك؟ هل كان، كلما انتهى من جزء من العمل، أخرجه إلى أن ينتهى من الجزء الذى يليه فيخرجه بدوره. . . وهكذا ؟ لكن هذا لم يحدث ولم يقله أحد، بل الذى قاله العلماء هو أنه قد ألف ذلك الكتاب لأبى جعفر المنصور، أى أنه لم يسبق له أن كتب شيئا منه قبلا. وهذا نص ما ذكره ابن خلكان، على سبيل المثال، أثناء ترجمته له فى "وَفَيات الأعيان": "وكان محمد بن إسحاق قد أتى أبا جعفر المنصور وهو بالحيرة. فكتب له المغازي، فسمع منه أهل الكوفة بذلك السبب". وهو نفسه ما نجده عند ياقوت الحموى خلال ترجمته له فى "معجم الأدباء". ونفس الشىء أيضا فى ترجمة ابن إسحاق فى "تاريخ بغداد" للخطيب البغدادى، إلا أن الخليفة المذكور فى هذه الرواية هو المهدىّ، الذى علق عليه راوٍ آخرُ بأن الأشبه بالصواب أن يكون الخليفة المراد هو أبا جعفر لا المهدىَ ابنه. وليس فى هذه الترجمات أدنى إشارة إلى أن ابن إسحاق قد ألف كتابه فى السيرة فى المدينة أو حتى ابتدأ تأليفه فيها، فضلا عن أن يكون علماؤها قد أنكروا عليه ذلك. وما دمنا فى سياق الحديث عن التاريخ، فالحمد الله أن جبْ قد أقر هنا بأن ما كتبه علماء المسلمين عن تاريخ بلاد العرب فى الجاهلية هو عمل شديد الأصالة رغم ضخامة المادة التى تتعلق بذلك الموضوع، إذ ليس هناك أدنى دليل على وجود أى تأثير بيزنطى أو فارسى فى هذا الميدان (ص ٥٩).

ولدى كلامه عن التطورات التى لحقت بالقصيدة فى ذلك العصر يلاحظ جب أن الشعراء كانوا يَسْعَوْن وراء سلاسة اللغة وبساطتها (ص ٦١)، ناسيا أنه قال شيئا كهذا عن شعر عمر بن أبى ربيعة وجميل فى العصر الأموى، وأن سلاسة اللغة وبساطتها لم تكونا غاية معظم شعراء بنى العباس، بل بعضهم فقط كأبى العتاهية والعباس بن الأحنف، وإلى حد ما أبو نواس وابن الرومى مثلا، وإلا فهل يمكن أن توصف لغة شاعر مثل مسلم بن الوليد أو علىّ بن الجهم أو مروان بن أبى حفصة أو المتنبى أو أبى العلاء المعرى بالسلاسة والبساطة؟ الواقع أن التيارين الأسلوبيين كانا موجودين فى ذلك العصر وجودهما فى معظم عصور الشعر العربى الماضية. كما أن للموضوع الذى تعالجه القصيدة مدخلا فى ذلك، فلا ريب أن لغة الغزل تقتضى أسلوبا عذبا سلسا، بخلاف لغة الحرب والهجاء أو وصف الحصان والناقة على سبيل المثال. وهذا واضح مثلا فى معلقة امرئ القيس حيث نلفى فى قصصه الغرامية فى بداية القصيدة سهولة وسلاسة ملموسة نفتقدها إلى حدٍ ما فيما خصصه بعد ذلك من أبيات لوصف حصانه أو لرصد ما صنعه السيل الجارف بالجبال والشجر والوحش من أفاعيل شديدة العنفوان.

وعما لحق الشعر فى العصر العباسى يؤكد جِبْ أن القرن الأول من ذلك العصر شهد تدهور الشعر الحقيقى ونموّ التصنع البلاغى، إذ أخذ الشعراء يجرون وراء الإبهار اللفظى ويَكُدّون قرائحهم لتزيين أشعارهم

بالاستعارات والتشبيهات والكنايات والطباقات، وهو ما أطلق عليه اللغويون العرب على سبيل الإنكار اسم "البديع"، هذا المذهب الشعرى الذى كان زعيمه بشار بن برد، ولكنْ على نطاق معتدل (الصفحة السابقة) . والحق أن هذا "البديع" لم يكن تدهورا فى الشعر بحال، وإنما كان مذهبا من القول معروفا منذ كان هناك شعر، بل منذ كان هناك أدب بوجه عام، وكل ما فى الأمر أن الشعراء فى ذلك العصر اهتموا بهذا الجانب مزيد اهتمام وتنبهوا لما يضفيه على الشعر من جمال. كما أن إطلاق مصطلح "البديع" عليه لم يكن على سبل الإنكار، بل على سبيل الإعجاب، وإلا فقد قالوا إنه لم يبدأ ببشار ولا بمسلم بين الوليد، بل عرفه الشعر الجاهلى والقرآن الكريم من قبل. فلو أنهم سَمَّوْه: "البديع" استنكارا ونفورا ما ذكروا القرآن الكريم فى هذا السياق. وكيف تتضمن تلك الكلمة هذا المعنى، وهى إنما تعنى الجديد المعجب؟ ثم إنها لا يمكن أن تتضمن إنكارا أو نفورا، وهى اسم من أسماء الله، إذ من غير معقول أن يستخدم العلماء العرب هذا الاسم الكريم للتعبير عن الرفض والإنكار .

كذلك فإن ابن المعتز فى كتابه: "طبقات الشعراء" يمدح بشارا وشعره مدحا شديدا واصفا إياه بقوله: "وكان بشار يُعَدّ في الخطباء والبلغاء، ولا أعرف أحدا من أهل العلم والفهم دفع فضله ولا رغب عن شعره. وكان شعره أنقى من الراحة، وأصفى من الزجاجة، وأسلس على اللسان من الماء العذب" . أتراه كان يبدى إعجابه به وبشعره على هذا

النحو، وهو ينفر من المذهب الذى يمثل أحد أعمدته؟ لقد كان ذلك الناقد الكبير كلما أبرز روعة بيت أو معنى أو صورة عند ذلك الشاعر قال إن "هذا معنى بديع لم يسبقه إليه أحد"، مستخدما كلمة "بديع" فى معنى المدح والإعجاب الشديد . ومَثَلُه فى ذلك مَثَلُ سائر نقادنا القدماء، وكذلك المحدَثون أيضا .

صحيح أن "البديع" قد دخله، فيما بعد، الإسراف والتكلف حين اختفت الموهبة لدى كثير من الشعراء فى العصور المتأخرة، ودعك من العبقرية، وأصبح هجِّيرَى الشاعر اصطياد هذه المحسنة أو تلك دون أن يلتفت إلى أى شىء آخَر فى القصيدة تقريبا، وهو ما أدى بالقصائد إلى أن تجىء أقرب إلى الإنتاج العقلى البارد، فلا حرارة ولا تألق خيال. فلو أن جِبْ قال ذلك لكان مصيبا، أما زعمه بأن "البديع" فى ذاته أو على إطلاقه شىء مستنكر فكلام لا صحة له بتاتا، إذ هناك قصائد كثيرة قد أَوْلى أصحابُها الكبارُ المحسّناتِ البديعيةَ مَزِيدَ اهتمامٍ فجاءت تلك القصائد، على العكس مما يزعم جِبْ، إبداعا لا يجارَى، إذ إن هذه الألوان البلاغية، كما سميت بحق، تزيد الشعر والنثر حسنا ما دامت تتبناها يدٌ عبقرية. ومن هذا الضرب نونية ابن زيدون، التى تجسِّد الفخامة والجلال والجمال وتلتهب أيضا بالمشاعر التهابا لأنها مقبوسة من ضرام الفؤاد . ومن هذا الضرب أيضا فى الإبداع النثرى مقامات بديع الزمان، فرغم كثرة ما فيها من البديع فإن عبقرية المؤلف تتألق من بين السطور تألقا، سواء فى

ذلك تصويره الرائع أو تهكمه المُضْمِى أو حواره الممتع أو سرده الشائق.
فكيف يَدَّعى جبُ إذن هذا الذى يَدَّعيه؟ إنه لأعجمى لا يستطيع فى كثير من الأحيان أن يصدر حكما سليما فى مجال النقد الأدبى على روائع تراثنا، وكان أحرى به أن يسكت ما دام قد حُرِم السداد، ورحم الله امرأ عرف قدره! والعجب أنه يعود بعد نحو ثلاثين صفحة فيستشهد بما قاله نيكلسون فى مدح شعر أبى العلاء المعرى فى "لزوميّاته" والإعجاب به والقول بخلوده رغم ما يوشى ذلك الشعر من محسّنات كثيرة باعترافهما (ص ٩٢- ٩٣).

وهذا أبو هلال العسكرى يقول ذات الشىء فى كتابه: "الصناعتين"، فبعد أن أنهى الكلام فى المحسنات البديعية التى بلغت عنده خمسة وثلاثين نوعا نراه يضيف قائلا: "فهذه أنواع البديع التي ادّعى من لا رواية له ولا دراية عنده أن المُحْدَثين ابتكروها وأن القدماء لم يعرفوها، وذلك لما أراد أن يفخّم أمر المحدثين، لأن هذا النوع من الكلام إذا سلم من التكلف، وبرئ من العيوب كان في غاية الحسن، ونهاية الجودة"، مع ملاحظة أن البديع عنده هو المحسنات فقط دون التشابيه والاستعارات وما إلى ذلك مما كان يدخل فى ذلك المجال أول ما بدأ الكلام فى البديع مثلما رأينا. فما بالنا لو دخلت الصور الخيالية فيه؟ إذن لكان أروع وأبدع!

وإضافة إلى ذلك أحب أن أسوق ما كتبه ابن المعتز عن هذا المذهب الجديد حتى يعرف القارئ أن مصطلح "البديع" لم يكن يعنى

الإنكار أو الرفض، بل الإعجاب والتحمس. وابن المعتز، بالمناسبة، هو أول من وضع كتابا فى "البديع". قال: "قد قدَّمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن واللغة وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون: "البديع" ليُعْلَم أن بشارًا ومسلمًا وأبا نُوَاس ومن تقيّلهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن، ولكنه كثر في أشعارهم فعُرِف في زمانهم حتى سُمِّيَ بهذا الاسم فأعرب عنه ودلّ عليه. ثم إن حبيب بن أوس الطائي من بعدهم شُغِفَ به حتى غلب عليه وتفرّع فيه وأكثر منه، فأحسن في بعض ذلك وأساء في بعض، وتلك عُقْبَى الإفراط وثمرة الإسراف. وإنما كان يقول الشاعرُ من هذا الفنّ البيت والبيتين في القصيدة، وربما قُرِئَتْ من شعر أحدهم قصائد من غير أن يوجد فيها بيتٌ بديعٌ. وكان يُسْتَحْسَن ذلك منهم إذا أتى نادرا، ويزداد حظوة بين الكلام المرسل. وقد كان بعض العلماء يشبّه الطائيّ في البديع بصالح بن عبد القدوس في الأمثال، ويقول: لو أن صالحا نثر أمثاله في شعره وجعل بينها فصولا من كلامه لسبق أهل زمانه وغلب على مدّ ميدانه. وهذا أعدل كلام سمعته في هذا المعنى". ثم أورد ابن المعتز بعض الأمثلة البديعية من القرآن والشعر القديم، موضحا أنه لا يكفى أن تكون هناك صورة بيانية فقط، بل لا بد أن تكون الصورة البيانية جديدة مدهشة حتى تحوز لقب "البديع". وضرب لذلك مثلا هو قولهم: "الفكرة لُبّ العمل"، فهذا لا يسمى عنده:

"بديعا" لأنها صورة شائعة، وشيوعها جعلها بمثابة الكلام المجرد الذى لا "بديع" فيه، لكن إذا قلنا: "الفكرة مُخ العمل" كان كذلك.

وأخيرا فقد أخطأ جبُ فى ترجمة بيت بشار المعروف:

كأن مُثار النَّقع فوقَ رؤوسنا   وأسيافَنا ليلٌ تَهاوَى كواكبُه

إذ ترجمه أو نقل ترجمته على النحو التالى:

Meseemed that upon their heads the dust of battle lay,

And our swords a night of flaming stars that cleave the abyss.

وهى، كما يرى القارئ بنفسه، ترجمة مضحكة لا تمت إلى الأصل بشىء إلا كما تمت رؤية الأعشى القصير النظر إلى حقيقة الشىء المرئى، إذ تحوّل معنى كلام بشار فيها إلى الآتى: "كأن تراب المعارك قد حط فوق رؤوسهم، وكأن أسيافنا ليل تشق الهاوية كواكبه". الله أكبر! فهكذا ينبغى أن يكون الفهم والذوق، وإلا فلا. وهذا هو مستوى العلم عند ذلك المستشرق الذى لم يرض بشىء دون كتابة تاريخ الأدب العربى منذ أقدم عصوره حتى العصر الحديث وإصدار الأحكام التاريخية والنقدية على ذلك الأدب وأعلامه وتياراته وإبداعاته بمنتهى الثقة والإعجاب بالذات. وغنى عن البيان أن بشارا لا يقصد شيئا من هذا، بل يريد أن يصور جو المعركة بعناصرها المختلفة فى صورة كلية هى صورة الغبار الذى أثارته المعركة وهَرْجُها ومَرْجُها، وقد أخذت السيوف تنقضّ على رؤوس الأعداء تطيح بها، فكأنها الكواكب تتساقط فى الظلام. أى أن الغبار هو الليل، والسيوف هى الكواكب المنقضة. وقوله: "فوق رؤوسنا" لا يعنى

بتاتا أن الغبار قد حط فوق الرؤوس، فضلا عن أن تكون الرؤوس هى رؤوس الأعداء وحدهم كما جاء فى الترجمة الإنجليزية، لا رؤوس المتحاربين جميعا: قوم بشار وأعدائهم على السواء، بل يعنى أن النقع قد انعقد فى الهواء فوق رؤوس المتقاتلين. أما "تهاوى" ("تتهاوى" بحذف التاء الأولى على الطريقة القديمة) فمعناها أن السيوف تنقض على رؤوس الأعداء كما تنقض الكواكب فى غلس الظلام لا أنها تشق الهاوية. ترى أين الهاوية هنا، اللهم إلا فى عقل جبْ وأشباهه؟

وعند كلامه عن الشاعر العباسى أبى نُوَاس يدّعى جِبْ أن الشعراء قبله كانوا يعتمدون فى صقل مواهبهم على الارتباط بسابقيهم الكبار، أما الآن فإنهم أصبحوا يعتمدون على ما يقوله اللغويون ويتبنَّوْن معيارهم اللغوى ويرَوْن مثلهم أن الشعر الحقيقى هو الشعر الجاهلى، والشعر الجاهلى فقط (ص ٦٢). وهذا كلام لا أساس له من الصحة بالنسبة إلى أبى نواس، فقد أُثر عنه، كما جاء فى "أخبار أبى نواس" لابن منظور، أنه سأل خَلَفًا الأحمر عن الطريقة التى يمكن أن يصقل بها موهبته الشعرية ويبلغ مرتبة البراعة فى ميدان القصيد، فكان جواب الأستاذ أن عليه حفظ ألف من مأثور الشعر القديم، وهو ما نفذه التلميذ بحذافيره، ثم عاد مرة أخرى يسأل ما الذى ينبغى عمله بعد ذلك، فكان الرد أَنِ انْسَ ما حفظت، ثم اشرع فى نظم الشعر. وهو ما يدل على أن أبا نواس، وهو الذى يهمنا هنا، لم يكن يعتمد على توجيهات اللغويين كما يقول جب.

وعلاوة على ذلك فمن المعروف أن أبا نواس قاد ذات يوم حملة هجومية على نظام القصيدة الجاهلية حسبما كان شعراء عصره ونقاده يعتقدون، ألا وهو البدء بالأطلال، إذ أخذ شاعرنا يسخر من ذلك التقليد قائلا:

قل لمن يبكى على رسمٍ دَرَسْ واقفًا: ما ضَرَّ لو كان جَلَسْ؟

أو قائلا:

عاج الشقىُّ على رسم يسائله وعُجْتُ أسأل عن خمّارة البلد

... وهكذا مما يدل على أنه لم يكن يوقّر الشعر الجاهلى، على الأقل، إلى تلك الدرجة التى يفترضها جب.

كذلك لا أساس لصحة ما قاله المستشرق البريطانى من أن الشاعر العباسى المعروف بـ"أبى العَتَاهِيَة" هو أستاذ الشعر الدينى فى الأدب العربى (ص ٦٣). ذلك أن أبا العتاهية ليس أول من نظم الشعر من المسلمين فى الموضوعات الدينية، إذ كانت تلك الموضوعات محورا لشعر عدد غير قليل من شعراء صدر الإسلام وبنى أمية: كله أو بعضه، ومنهم عبد الله بن رَوَاحة ولَبيد بن ربيعة العامرى والنابغة الجَعْدى والنَّمر بن تَوْلَب وعَبْدة بن الطبيب وعروة بن أُذَيْنة ومسكين الدارمى وأبو الأَسود الدُّؤَلى وسابق البربرى.

كذلك فالأجدر القول بأن شعر أبى العتاهية هو شعر وعظى لا شعر دينى على إطلاقه، فضلا عن أنه لا يمثل دائما الروح الإسلامية فى مواعظه التى تعمل بوجه عام على التيئيس من الحياة وتشيع فى النفوس الشعور بالخراب والكآبة والموت، وكأن الحياة رجس من عمل الشيطان، أو

عبء باهظ ليس للإنسان إزاءه إلا العمل بكل سبيل على التخلص منه بأسرع ما يمكن، وهو ما لا يعرفه الإسلام ولا دعا إليه القرآن ولا نصح به الرسول أتباعه قط، إذ الإسلام دين التعمير والعمل للدنيا قبل الآخرة والاستمتاع بطيبات الحياة لأنها نعمة الله التى ينبغى أن تقابَل بالقبول والشكر لا بالرفض والعزوف.

وخلال حديثه عن التراث الهِلّينى وتأثيره فى الفكر والأدب العربى يعزو جب ظهور الكلام عند المسلمين فى العصر العباسى فى مسألة الجبر والاختيار إلى ما عرفه النصارى قبل ذلك من جدال فى ذات الموضوع قائلا إن نشوء الجدال حول تلك القضية لدى المسلمين هو نتيجة لشيوع التفتح الفكرى وبزوغ ملكة التساؤل والبحث (ص ٦٧)، وكأن المسلمين لم يكونوا يفكرون قبل ذلك بل يخرّون عميا وصما وبكما على ما يُلْقَى إليهم دون تفكير أو تدبر، مع أن هذا ضد الإسلام على خط مستقيم، إذ الإسلام هو دين العقل والبحث والتمحيص بحيث لا ينبغى للمسلم أن يقبل أو يرفض أى شىء قبل دراسته والتفكير فيه. على أن جب لم يكتف بعَزْو التفكير والتطلع إلى دراسة العالم والأشياء إلى تأثير الفكر الهِلّينى هنا فى هذا السياق، بل كان يعيد القول فيه كلما سنحت الفرصة ليلدغ لدغته كما هو الحال حين أراد أن يُثْنِىَ على المسعودى المؤرخ المشهور فأشار إلى "فضوله الهِلّينى: His Hellenistic curiosity" (ص ٨١)، مع أنه لم يكن ابن بَجْدَتها فى تخصصه، بل سبقه الطبرى والبلاذرى والمدائنى

واليعقوبى وغيرهم كما ذكر مستشرقنا الهمام نفسه بعظمة لسانه، بما يعنى أن هؤلاء لم يكن لديهم تطلع معرفى ما دام سيادته لم ينعم عليهم بـ"الهلينية"، تلك التى تذكرنا بـ"اللبان الذكر" الذى كان الباعة الجائلون يبيعونه فى الحافلات أيام زمان وينادون عليه مستعرضين منافعه التى لا تُحْصَى بدءًا من جلاء الصدور، وانتهاء ببَرْم الكعوب، ومرورا بتطهير الفم وطرد البلغم والتخلص من الديدان، وكذلك تحمير الخدود.

إن المسعودى وغيره إنما هم أبناء الإسلام ونتاجه، ذلك الدين الذى دعا مرارا وتكرارا بما لا يوجد له نظير إلى التأمل فى كل شىء وإعمال العقل فيه والسعى بحرقة وتجرد وراء العلم والضرب بكل قوة وثبات فى جميع ميادين المعرفة والعمل بكل السُّبُل إلى إفشاء ثمارها وتعميمها بين الناس. وإذا كان المسعودى، فى كتابه: "مروج الذهب" يتناول كل الموضوعات من "أرضية وسماوية" حسبما كتب جب ولا يركز على التاريخ فحسب، فلنكن على ذكر من الآية القرآنية التالية: "قل: انظروا ماذا فى السماوات وما فى الأرض"، وأمثالها كثير. ومعروف أن علماء الإسلام الأوائل بوجه عام كانوا يتسمون بموسوعية المعرفة والكتابة على السواء، ولم يكن المسعودى بِدْعًا بينهم حتى يفزع جب، فى تفسيره للاهتمامات المعرفية لدى ذلك العالم الجليل، إلى خرقة "الهلينية" التى يخرجها لنا من كمه ويحركها أمام وجوهنا كل حين. فهذا هو ذاك دون حذلقات استشراقية ودعايات هلينية ماسخة. ونفس الشىء نجده عند

تعرض مستشرقنا للأدب الجغرافى عند العرب (نفس الصفحة السابقة)، إذ نراه ينسبه أول ما ينسبه إلى التأثير الهلينى، متناسيا ومتجاهلا أنه، قبل الهلينية لو صح أنها هى السبب، كان هناك التطلع المعرفى الملتهب الذى زرعه الإسلام فى تلافيف المخ العربى وجعله جزءا من الدين ونبهه إلى أنه سوف يحاسَب يوم القيامة إن أهمله ولم يستغله، وإلا فكيف اهتموا بالفكر الهلينى وغير الهلينى؟ مؤكد أنه لم تكن لديهم هلينية فى الأصل، بل جاءت لهم فيما بعد. فأنى لهم إذن حينذاك هذا التطلع؟ والحمد لله أن جب ذاته عاد فأقر بأن العربى بطبعه جوال لا يحب الاستقرار وأن فريضة الحج قد أرهفت فضوله وتطلعه إلى معرفة البلاد والأمم الأخرى (ص ٨٤)، وهو ما قلناه من قبل وما سنظل نقوله كلما رأينا من يريد أن يهيل التراب على فضائل العرب، وهيهات هيهات ثم هيهات!

وعَوْدًا إلى موضوعنا الأصلى، موضوع الجبر والاختيار، وكيلا أضيع وقتى فى الجدال النظرى، سوف أحيل القارئ إلى الأحاديث التالية، وأولها من صحيح البخارى: "كان النبي صلى الله عليه وسلم في جنازة، فأخذ شيئًا فجعل ينكت به الأرض، فقال: ما منكم من أحد إلا وقد كُتب مقعده من النار ومقعده من الجنة. قالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا وندَع العمل؟ قال: اعملوا فكل مُيَسَّرٌ لما خلق له: أما من كان من أهل السعادة فيُيَسَّر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فيُيَسَّر لعمل أهل الشقاوة. ثم قرأ: فأما من أَعْطَى واتقى* وصدّق

بالحسنى . . . الآية". وفى "البحر الزخّار" أن بعض الصحابة سأله صلى الله عليه وسلم: "يا رسول الله، أنعمل في أمر قد فُرِغ منه أم مُؤْتَنَف؟ قال: بل في أمر قد فُرِغ منه. قال: قلت: ففيم العمل؟ قال: اعملوا، فكُلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلق له". وفى "مسند الفاروق" من رواية على بن المدينى: "لقينا عبد الله بن عمر فذكَرْنا القدر وما يقولون فيه، فقال: إذا رجعتم إليهم فقولوا: "إن ابن عمر منكم بريء، وأنتم منه بُرَآء" ثلاث مرار. ثم قال: أخبرني عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنهم بينما هم جلوسٌ أو قعودٌ عند النبي صلى الله عليه وسلم جاءه رجل يمشي حَسَن الوجه حَسَن الشعر عليه ثياب بيض، فنظر القوم بعضهم إلى بعض: ما نعرف هذا، وما هذا بصاحب سفر. ثم قال: يا رسول الله، آتيك؟ قال: نعم. فجاء فوضع ركبتيه عند ركبتيه، ويديه على فخذيه فقال: ما الإسلام؟ قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت. قال: فما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته والجنة والنار والبعث بعد الموت والقَدَر كله. قال: فما الإحسان؟ قال: أن تعمل لله كأنك تراه. فإنك إن لم تكن تراه فإنه يراك. قال: فمتى الساعة؟ قال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل. قال: فما أشراطها؟ قال: إذا الحُفَاة العُراة رعَاء الشّاء تطاولوا في البنيان، ووَلَدَت الإماءُ ربّاتهن. قال: ثم قال: عليَّ الرَّجُل. فطلبوه فلم يَرَوْا شيئًا. فمكث يومين أو ثلاثة ثم قال: يا ابن الخطاب، أتدري من السائل عن كذا وكذا؟ قال:

الله ورسوله أعلم. قال: ذاك جبريل جاءكم يعلمكم دينكم. قال: وسأله رجل من جُهَيْنَة أو مُزَيْنَة فقال: يا رسول الله، فيم نعمل؟ أفي شيء قد خلا أو مضى أو في شيء يُسْتَأْنَف الآن؟ قال: في شيء قد خلا أو مضى. فقال رجل أو بعض القوم: يا رسول الله، فيم نعمل؟ قال: أهل الجنة يُيَسَّرون لعمل أهل الجنة، وأهل النار يُيَسَّرون لعمل أهل النار".

ذلك أن بعض الآيات القرآنية إذا أُخِذَتْ على ظاهرها أفادت الجبر مثل قوله عَزَّ مِنْ قائل: "يُضِل من يشاء، ويَهْدى من يشاء"، "من يَهْدِ الله فهو المهتدى، ومن يُضْلِل فأولئك هم الخاسرون"، "والله خلقكم وما تعملون"، "وخَلَق كل شيء فقدَّره تقديرا"، على حين هناك آيات تفيد الحرية كقوله جَلَّ شأنه: "من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر"، إلى جانب آيات أخرى تؤكد مسؤولية كل إنسان عن عمله وأنه محاسب عما جنته يداه كقوله تعالى: "وكُلَّ إنسانٍ ألزمناه طائرَه فى عنقه ونُخْرِجُ له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا". وهذا هو السبب فى أن تلك القضية قد ثارت منذ البداية كما رأينا لتّوّنا، ولم تنتظر إلى العصر العباسى. وكيف كان من الممكن أن تنتظر إلى ذلك العصر، وهى قضية عقلية تثور كلما كانت هناك نصوص دينية تؤكد وجود حساب إلهى فى العالم الآخر وتَعْرِض للمشيئة الإلهية والمشيئة البشرية كما هو الحال فى القرآن المجيد والحديث النبوى الشريف؟

أبصـرتَنِي بمكان موسى قائمًـا   في النور فوق الطُّـور حين تراني

وفى "وَفيَات الأعيان" لابن خَلكان و"نهاية الأرب فى فنون الأدب" للنويرى ما يدل على أن سيرة الرجل لم تكن توحى بالثقة والأمان أبدا، بل تشعرنا أننا إزاء بهلوان يعرف كيف يضحك على العوامّ والحمقى بالخِدَع والشعوذات، إذ يقول المؤلفان المذكوران: "وكان ابتداء حاله أنه كان يُظهِر الزهد والتصوف ويُظهِر الكرامات ويخرج للناس فاكهة الصيف في الشتاء، وفاكهة الشتاء في الصيف. ويمد يده في الهواء فيعيدها مملوءة دراهم وعليها مكتوب: "قل هو الله أحد"، ويسميها: "دراهم القُدْرَة". ويخبر الناس بما أكلوه وما صنعوه في بيوتهم، ويتكلم بما في ضمائرهم. فافتتن به خلق كثير واعتقدوا فيه الحلول، واختلفت فيه اعتقاداتهم: فمن قائل إنه حل فيه جزء إلهي، ويَدَّعى فيه الربوبية، ومن قائل إنه ولي الله تعالى وإن الذي يظهر منه من جملة كرامات الصُّلحاء، ومن قائل إنه مُشَعْبِذ ومُمَخرِق وساحر كذاب ومتكهن، وإن الجن تطيعه فتأتيه بالفاكهة في غير أوانها. وكان قَدِمَ من خراسان إلى العراق وسار إلى مكة وأقام بها سنة في الحجر لا يستظل تحت سقف صيفاً ولا شتاءً. وكان يصوم الدهر، فإذا جاء وقت العشاء أحضر له القوم كوزاً من ماء وقرصًا، فيشرب ويعضّ من القرص ثلاث عضات من جوانبها فيأكلها ويترك الباقي فيأخذونه، ولا يأكل شيئًا آخر إلى وقت الفطر من الليلة الثانية. وكان شيخ الصوفية يومئذ بمكة عبد الله المغربي، فأخذ أصحابه وجاء لزيارة الحلاج فلم يجده في الحجر. وقيل: قد صعد إلى جبل أبي قبيس. فصعد إليه فوجده على

صخرة حافيا مكشوف الرأس، والعَرَق يجري منه إلى الأرض، فأخذ أصحابه وعاد ولم يكلمه، وقال: هذا يتصبّر على قضاء الله، وسوف يبتليه الله بما يعجز عنه صبره وقدرته! وعاد الحسين إلى بغداد".

وعن شعبذات الحلاج ومزاعمه نقرأ مثلا فى "تاريخ بغداد" للخطيب البغدادى و"نشوار المحاضرة" للقاضى التنوخى أنه "لما قدم الحلاج بغداد يدعو، استغوى كثيرا من الناس والرؤساء، وكان طمعه في الرافضة أقوى لدخوله من طريقهم. فراسل أبا سهل بن نوبخت ليستغويه، وكان أبو سهل من بينهم مثقفًا فهِمًا فطِنًا. فقال أبو سهل لرسوله: هذه المعجزات التي يظهرها قد تأتي فيها الحيَل، ولكنْ أنا رجلٌ غَزِل، ولا لذة لي أكثر من النساء وخلوتي بهن، وأنا مُبْتَلًى بالصَّلَع حتى إني أطوّل شعر قحفي وأجذبه إلى جبيني وأشده بالعمامة وأحتال فيه بحِيَل، ومُبْتَلًى بالخضاب لستر المشيب. فإنْ جَعَل لي شَعْرًا، ورَدَّ لحيتي سوداء بلا خضاب آمنتُ بما يدعوني إليه كائنًا ما كان: إن شاء قلت إنه باب الإمام، وإن شاءً: الإمام، وإن شاء قلت إنه النبي، وإن شاء قلت إنه الله تعالى. قال: فلما سمع الحلاج جوابه أَيِسَ منه وكَفَّ عنه". وفى "تاريخ بغداد" أيضا عن علي بن الحسن الفارسي، قال: "سمعت أبا بكر بن سعدان يقول: قال لي الحسين بن منصور: تؤمن بي حتى أبعث إليك بعصفورة تطرح من ذرقها وزن حبة على كذا منًّا من نحاس فيصير ذهبا. قال: فقلت له: بل أنت تؤمن بي حتى أبعث إليك بفيلٍ يستلقي فتصير قوائمه في السماء، فإذا

أردت أن تخفيه أخفيته في إحدى عينيك. قال: فبُهتَ وسكت". وهناك شهادات كثيرة ضد الرجل ممن كانوا يخالطونه لا تبعث على الاطمئنان إليه أبدا ضربت عنها صفحا، وهى متاحة فى "تاريخ الطبرى" و"تاريخ بغداد" و"وَفَيات الأعيان" لابن خَلِكان و"أخبار الحلاج" لابن الساعى و"النجوم الزاهرة فى أخبار مصر والقاهرة" لابن تَغْرِى بَرْدِي و"نهاية الأرب" للنويرى و"مرآة الجَنان وعبرة اليقظان" لليافعى وغيرها. فكيف يقال إذن إن الحلاج يمثل الإسلام الصحيح ولا يخرج عن سبيله المستقيم؟ ويستطيع القارئ أن يجد رأيى مبسوطا فى عقيدة الحلاج وشخصيته وفنه الشعرى فى كتابى: "شعراء عباسيون" (دار الفكر العربى/ ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م/ ٣٢١- ٣٥٩).

ومن أخطاء جب فى كتابه الذى بين أيدينا نقْله عنوان كتاب "عيون الأخبار" لابن قُتَيْبَة إلى لغة جون بول على النحو التالى: " The Fontains of Story" (ص ٧٧)، على أساس أن "العيون" هنا هى الينابيع والنوافير وما إلى هذا، فى حين أنها فى الحقيقة هى خلاصة الأخبار وزبدتها وأكثرها فائدة ونفعا كما هو واضح من قول المؤلف فى مقدمة الكتاب: "وهذه عيون الأخبار نظمتها لمُغْفِل التأدب تبصرةً، ولأهل العلم تذكرةً، ولسائس الناس ومَسُوسهم مؤدبا، وللملوك مستراحا من كدّ الجدّ والتعب. وصنّفتها أبوابا، وقرنت الباب بشكله، والخبر بمثله، والكلمة بأختها ليسهل على المتعلم علمها، وعلى الدارس حفظها، وعلى الناشد

طلبها . وهي لقاح عقول العلماء، ونَتَاج أفكار الحكماء، وزُبدَة المَخْض، وحلية الأدب، وأثمار طول النظر، والمتخيَّر من كلام البلغاء وفطَن الشعراء وسيَر الملوك وآثار السلف. جمعت لك منها ما جمعت في هذا الكتاب لتأخذ نفسك بأحسنها وتقوّمها بثقافتها وتخلّصها من مساوئ الأخلاق كما تخلص الفضة البيضاء من خَبَثها، وترُوضها على الأخذ بما فيها من سنة حسنة وسيرة قويمة وأدب كريم وخلق عظيم، وتصل بها كلامك إذا حاورت، وبلاغتك إذا كتبت. . . فإن الكلام مصايد القلوب والسحر الحلال" . والكتاب يدور حول موضوعات "السلطان والحرب والسؤدد والطبائع والأخلاق والعلم والزهد والإخوان والحوائج والطعام والنساء"، مُفردًا لكل موضوع من هذه الموضوعات بابًا قائمًا برأسه.

وبالمثل أخطأ جبْ فى ترجمة كلمة "الأخبار"، إذ فهمها على أنها تعنى "القصص"، بينما نظرة واحدة فى الكتاب ترينا بما لا يدع مجالا للشك أنه يشتمل على حكَم وأقوال سائرة وعبارات بليغة وحوارات شائقة وأحاديثَ نبوية ونصائحَ تربوية ومعارفَ علمية ونُبَذ تاريخية وقضايا سياسية ومسائلَ فقهية ونصوص شعرية ورسائلَ أدبية وحكايات غرامية. . . إلخ. فالأخبار هنا إنماً تعنى ما جاءت به "الروايات"، أى إيراد كل شىء على سبيل الرواية جريًا على عادة ذلك العصر، سواء تضمنت الرواية قصة أو معلومة أو قولا سائرا . . . فواضح من ثَمّ أن جبْ قد خلط بين معنى الكلمة قديما ومعناها الآن حيث يراد بها فى دنيا

الأدب الحديث جنس أدبى بعينه هو القصص. وربما قال ما قاله عن كتاب ابن قتيبة نقلا عما كتبه زملاؤه من المستشرقين دون أن ينظر فيه جيدا. والعجيب أن جب قد ذكر بعض ما قلته هنا عن موضوعات الكتاب، فكيف أخطأ إذن فى ترجمة عنوان الكتاب هذين الخطأين الأبلقين؟

على أن ثمة قضية مهمة جدا أثارها جب عند الكلام عن النثر فى العصر العباسى (ص ٧٨) تحتاج إلى شىء من التوقف إزاءها، وهى معنى كلمة "أدب": هل معناها ما درجنا عليه الآن من أن الأدب هو ذلك النثر الفنى المباشر كالرسائل الديوانية والقطع الوصفية والقصة والمسرحية والمقال الأدبى، أو إن معناها أوسع من ذلك كما كان الحال فى العصر العباسى المبكر مثلا؟ الحق أننى أفضل الحل الأخير، وأرى أن الأدب يشمل كل ما يُكتَب ما دام الكاتب يحتفى بأسلوبه ويحرص على سلاسته ويضفى عليه طابعا شخصيا ويهتم بإشاعة الدفء والحسن فيه حتى لو كتب فى العلوم الطبيعية، وما أكثر من يفعلون ذلك ويستمتع القارئ بما يكتبون، وربما كانت متعته بهم أكبر وأعمق من متعته بما يكتبه من اصطُلِح على تسميتهم بـ"الأدباء". ولنا فى كتابات الدكتور أحمد زكى والدكتور عبد المحسن صالح من علمائنا الطبيعيين المعاصرين عبرة، وأى عبرة! ومن القدماء لا أستطيع أن أنسى ما كتبه بعض العلماء التجريبيين عن خطوات المنهج التجريبى حين كان أسلافنا يصوغونه ويضعون نقطه فوق الحروف، وكان ما قرأته لأولئك العلماء فى كتاب د. زكى نجيب محمود عن "جابر

بن حيان" شيئًا مذهلا فى المتعة العقلية التى يوفرها لنا . ومثله فى هذا كتاب الجاحظ الموسوم بـ"الحيوان" . ولدينا ابن حزم فى "طوق الحمامة" حيث ينفذ بخفة وسلاسة إلى نفسيات المحبين فيحلل ويشرح ويقص ويقدم فلسفته فى الحب والعشق، وابن السراج القارى فى "مصارع العشاق"، وفيه حكاياتٌ عجيبة، وأنظارٌ لمؤلفه فى الحب أعجب. وهناك التوحيدى فى "الإمتاع والمؤانسة"، ذلك الكتاب الذى سجل فيه ما كان يدور بين طائفة من كبار الكتاب والمفكرين فى عصره من مناقشات فلسفية عميقة عند لقاءاتهم الليلية، ثم هجومه الكاسح اليائس الشديد المرارة على الصاحب بن عباد وابن العميد فى "مثالب الوزيرين" . ولدينا أيضا ترجمة الغزالى لعقله وشكوكه وآلامه الروحية فى كتيبه: "المنقذ من الضلال"، وما سجله ابن المعتز بقلمه الرشيق الراقى فى كتابه: "طبقات الشعراء" عن شعراء بنى العباس فى حرية وصراحة تامتين وخفة ظل وصفاء ذوق وعظمة عقل يصعب أن تُبَارَى، والصفحات العجيبة الرائقة التى صور فيها أسامة بن منقذ عادات الصليبيين وعقليتهم وتقاليدهم فى كتابه المدهش: "الاعتبار"، والكنوز الثمينة التى يجدها الإنسان بين يديه ويقلبها على راحته وينتقى منها ما يَلَذ ويستطيب فى "العِقْد الفريد" لابن عبد ربه، والبصر النافذ والنقد المتعمق والأسلوب الرشيق الذى يسعدنا به ابن رشيق فى كتابه: "العمدة فى محاسن الشعر وآدابه"، وما خطته براعة السيوطى عن نفسه فى "التحدث بنعمة الله"، وهو كتاب يوضع لحلاوته

وروعته بين الجفون، و"أخبار النساء" و"أخبار الحمقى والمغفلين" و"الأذكياء" و"المدهش" لا بن الجوزى، ورسائل الجاحظ بكل ألوانها، و"رسالة الغفران" لأبى العلاء، و"رسالة التوابع والزوابع" لابن شُهَيْد، ورحلات ابن فضلان وابن جبير وابن بطوطة وعبد الغنى النابلسى، والكتابات التاريخية عند الطبرى وابن الأثير والمسعودى والخطيب البغدادى، وحتى عند الجبرتى فى "عجائب الآثار" رغم كل ما قيل عن ضعف أسلوبه وعدم التزامه الفصحى الصحيحة دائما . . . إلخ . . . إلخ. فكل هذا أدب، وأدب بامتياز، والنشوة التى تعترى القارئ الواعى حين يقرأ أولئك الكتاب وأمثالهم، وهم لا يكادون يُحْصَوْن عددا، نشوة لا تقدَّر بثمن. إنها لتشبه تلك اللذة التى قال فيها أصحابها: لو أن الملوك عرفوها لجالدونا عليها بالسيوف!

وفى ذات الصفحة ينقل جبْ نصا هاما من كتاب "الشعر والشعراء" لابن قتيبة يصرح فيه ناقدنا الكبير بأن قيمة الشعر عنده إنما تكمن فى ذاته لا فى قِدَمه أو جِدّته، إذ يقول: "ولا نظرتُ إلى المتقدم منهم (أى إلى الشعراء الذين ترجم لهم فى كتابه المذكور) بعين الجلالة لتقدُّمه، وإلى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخُّره، بل نظرت بعين العدل على الفريقين، وأعطيت كلاً حظه، ووفَّرْتُ عليه حقه. . . ولم يَقصِر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خصّ به قومًا دون قوم، بل جعل ذلك مشتركًا مقسومًا بين عباده في كل دهر، وجعل كل قديم حديثًا في

عصره، وكل شرف خارجيّة في أوله" . وهو، لَعَمْرى، معيار عادل يدل على رهافة ذوق ونفوذ بصر فى الشعر وفى الحياة بوجه عام على السواء .

ومما قاله جِبْ فى كتابه ويحتاج كذلك إلى مراجعة زَعْمُه أن ابن المعتز (ت ٢٩٦هـ) هو الشاعر الأول، وربما الوحيد أيضا، الذى ألف كتابا فى فن الشعر (ص ٨٦) . ذلك أن عندنا شعراء كثيرين ضرب كل منهم بسهم أو أكثر فى ذلك الموضوع، وبعضهم يسبق ابن المعتز فى الزمان: فعلى سبيل التمثيل فقط لا الحصر هناك للسَّرِىّ الرفاء (ت ١٦٨هـ) كتاب "المحب والمحبوب فى المشموم والمشروب"، ولأبى حاتم السجستانى (ت ٢٤٨هـ) كتاب "فحولة الشعراء"، ولأبى هلال العسكرى (ت ٣٩٥هـ) كتابا "الصناعتين" و"شرح الحماسة"، وللحاتمى (ت ٣٨٨هـ) كتب "الحالى والعاطل" و"الرسالة المُوضِحة" و"حلية المحاضرة في صناعة الشعر" و"سر الصناعة"، ولابن طباطبا العلوى (ت ٣٢٢هـ) كتاب :"عِيَار الشعر"، وللخالديّيْن (ت ٣٨٠هـ و٣٩٠هـ) كتاب "الأشباه والنظائر"، وللصاحب بن عباد (ت ٣٨٥ هـ) كتاب "الكشف عن مساوئ المتنبي في شعره"، وللقاضى أبى الحسن الجرجانى (ت ٣٩٢هـ) كتاب "الوساطة بين المتنبى وخصومه"، ولابن وكيع التنيسى (ت ٣٩٣هـ) كتاب "المنصف"، ولابن شهيد (ت ٣٩٣هـ) كتاب "التوابع والزوابع"، وللرقيق القيروانى (ت ٤٢٥هـ) كتاب "قطب السرور فى أوصاف الخمور"، ولابن رشيق (ت ٤٦٣هـ)

كتابا "العمدة فى محاسن الشعر وآدابه" و"قُرَاضة الذهب"، ولابن سنان الخفاجى (ت ٤٦٦هـ) كتاب "سر الفصاحة"، ولعبد القاهر الجرجانى (ت ٤٧١هـ) كتابا "أسرار البلاغة فى علم البيان" و"دلائل الإعجاز"، ولأسامة بن منقذ (ت ٥٨٤هـ) كتاب "البديع فى البديع"، ولابن ظافر الأزدى (ت ٦١٣هـ) كتابا "بدائع البدائه" و"غرائب التنبيهات على عجائب التشبيهات"، ولصفىّ الدين الحِلى (ت ٧٥٠هـ) كتابا "صفوة الشعراء وخلاصة البلغاء" و"العاطل الحالى والمُرْخَص الغالى" فى فن الزجل، ولابن حُجَة الحموى (ت ٨٣٧هـ) كتاب "بلوغ الأمل فى فن الزجل" أيضا . . . إلخ. وهذا فى التراث فقط، أما فى العصر الحديث فهو أمر شائع، إذ هناك من الشعراء عددٌ كبيرٌ جَمَعَ، إلى الشعر، الكتابةَ فى نقده والتأصيل له كما هو الحال مع أحمد شوقى ومصطفى صادق الرافعى وخليل مطران وميخائيل نعيمة والعقاد وشكرى والمازنى وأحمد زكى أبو شادى وأبو القاسم الشابى وسيد قطب وحمزة شحاتة وإبراهيم العُرَيِّض ومحمد عبد الغنى حسن ونزار قبانى وأدونيس وصلاح عبد الصبور ومحمود شاكر ويوسف خليف وعبده بدوى وعز الدين إسماعيل وحسن فتح الباب وغازى القصيبى وجابر قميحة وفاروق شوشة وعبد العزيز المقالح، وغيرهم كثيرون.

وقبل أن ننتقل إلى موضوع آخر فى كتاب جب نود أن نورد النص العربى للأبيات الحكمِيَة التى استشهد بها للمتنبى للتدليل على مدى ما

يتمتع به شعر هذا الشاعر العبقرى من سيرورة بين العرب لموافقته ذوقهم واستيلائه على إعجابهم (ص ٩١- ٩٢):

على قدْر أهل العزم تأتي العزائمُ   وتأتي على قَدْر الكرامِ المكارمُ

* *

إذا أنت أكرمت الكريم مَلَكْتَه   وإن أنت أكرمت اللئيم تمرّدا

* *

وليس يصحّ في الأذهان شيءٌ   إذا احتاج النهار إلى دليلِ

* *

ومَنْ قَصَد البحرَ استقلَّ السواقيا

* *

يُدَفِّنُ بَعضُنا بَعضاً وَتَمْشي   أَواخِرُنا عَلى هامِ الأَوالي

وأحب أيضا أن أقف أمام ترجمة البيت الأخير كما وردت فى الكتاب كى يقارن القارئ بين الأصل والترجمة ليحكم بنفسه كيف تصرف المترجم فى نقل النص إلى الإنجليزية:

Men bury and are buried, and our feet
Trample the skulls of those who went before.

ومعنى الترجمة أن "الناس تدْفن وتدْفن، فتدوس أقدامنا على جماجم من مَضَوْا قبلنا" .

وذات الشىء نفعله مع البيتين التاليين لأبى العلاء المعرى اللذين نقل ترجمتهما (ص ٩٣) عن أرنولد نيكلسون من كتابه: "Eastern Poetry and Prose":

هَفَت الحنيفةُ، والنصارى ما اهتدت   ومجوسُ حارتْ، واليهود مضلّلهْ

اثنــان أهــل الأرض: ذو عقلٍ بـــلا دِيــنٍ، وآخَــرُ دَيِّـــنٌ لا عقـــل لــهُ

واللذين جاءت ترجمة نكلسون لهما على النحو التالى:

They all err- Moslem, Christian, Jew, and Magian;
Two make Humanity's universal sect:
One man intelligent without religion,
Ane religious without intellect.

هذا، ويبدى جِبْ إعجابه بفن المقامة عند بديع الزمان رغم تنبهه إلى ما تخضع له مقامات ذلك الأديب المبدع من محسنات بديعية كثيرة، واصـفا إياهـا بـأن فيهـا لمسـة من العبقريـة وأنهـا تمتـاز بالعفويـة والحركـة والحيوية، وأنها لهذا قد نالت ما نالته من شهرة مستطيرة بين المثقفين والعوام على السواء، وأضحت النموذج الذى ينسج على منواله كثير من الكتاب، وإن لم يصل أحد إلى المستوى الذى بلغه الهمذانى (ص ٩٢)، ليعود بعد نحو ثلاثين صفحة فيثنى ثناء كبيرا على مقامات الحريرى أيضا . والواقع أن جب قـد أحسـن الحكم علـى مقامـات بـديع الزمـان (وكـذلك مقامـات الحريرى، التى أثنى عليها (ص ١٢٣- ١٢٥) ثناءه على مقامات الهمـذانى كمـا قلنـا)، علـى عكس بعض الكتـاب العرب فـى العصر الحديث الـذين اتسم حكمهم على ذلك الفن عموما، سـواء كان صـاحبه الهمـذانى أو غـيره، بالقسـوة غـير المسـوَّغة والظلم المجحـف. فهـذا مثلا أحمـد حسـن الزيات يقول: "ليس الغرض من المقامة جمال القصص ولا حسن الوعظ ولا إفـادة العلم، وإنمـا هـى قطعـة أدبيـة فنيـة يُقْصَـد بهـا "الفن للفن"، وتجمع شواردَ اللغة ونوادر التركيب فى أسلوب مسجوع أنيق الوَشْى يعجِب أكثر

مما يؤثر، ويلذ أكثر مما يفيد . ولم تراعَ قواعد الفن القصصى فيما كُتب من هذا النوع، فلم يُعْنَ كاتبو المقامات بتصوير الحكايات وتحليل الأشخاص، وإنما صرفوا همهم إلى تحسين اللفظ وتزيينه" (أحمد حسن الزيات/ تاريخ الأدب العربى/ ط٢٤/ دار نهضة مصر/ ٣٩٨) . وهذا يحيى حقى يعمّم كذلك الحكمَ على كلٍ أنواع المقامات قائلا فى استخفاف إنها "لم تُدْرَس إلا باعتبارها وثائقَ لغويّة غرقت فى تحف النحو والبديع، (مع) عناصر ضئيلة من قِوَام القصة بوصفها لشخصية خيالية أو ضبطها فى موقف معين لا يخلو من الفكاهة أحيانا كما فى مقامات الحريرى. هى فُتَاتٌ فتِيٌّ تنقصه الوحدة وتبيان رأى أو مذهب" (فجر القصة المصرية/ المكتبة الثقافية/ العدد ٦/ ١٨) . وفى رأى د . شوقى ضيف أن "القصد الأول فى مقامة البديع إنما هو الإتيان بمجاميع من الألفاظ والأساليب التى تخلب السامعين"، وأنه "من أجل ذلك اختار صيغة السجع لمقاماته، ولا يترك السجع إلا نادرا" (د . شوقى ضيف/ المقامة/ دار المعارف/ ٣٣) .

ويجرى فى نفس النهج حنّا الفاخورى، الذى يزعم أنْ "ليس للمقامات عموما قيمة قصصية حقيقية، وإن وُضِعَتْ فى القالب القصصى، لأنها خلت من أهم مميزات القصة، أى العقْدة، كما خلت من الشخصيات الروائية الممتازة وتحليل نفسياتها ودَرْس أخلاقها . فهى بمجملها حيَلٌ تفسر حياة مُتَكَدٍ أُلَفَتْ على صورة واحدة. وفيها انصراف عن الموضوع إلى الأسلوب، وعَرْضٌ للموعظة أو النكتة المستملحة والألغاز اللغوية والنحوية

فى لغة جزلة كثيرة الغريب، وفى أسلوب مسجَّع" (حنا الفاخورى/ تاريخ الأدب العربى/ دون دار نشر أو تاريخ/ ٧٣٥) . ولا يختلف رأى السباعى بيومى فى المقامات (مقامات بديع الزمان بالذات) عن رأى الزيات والفاخورى، وإن أضاف أن الهمذانى قد "بَعُدَ فيها عن تكلف صناعات البديع فجاءت قليلة الغريب سهلة المتناوَل، يتعشق أول الكلام فيها آخره، ويرتبط بعضه ببعض ارتباطا يؤذن بصفاء قريحة وطول باع. . . وقد أجاد فيها الوصف والتشبيه. . . كما أحسن فيها الكناية وأحكم الإلغاز"(انظر كتابه: "تاريخ الأدب العربى/ ج٣ فى العصر العباسى بالمشرق/ ط٢/ مكتبة الأنجلو المصرية/ ١٣٧٦هـ- ١٩٥٨م/ ١٩٨- ٢٠٠) .

وعلى الجانب الآخر هناك نقاد يعجبون بالمقامات الهمذانية: فالدكاترة زكى مبارك يؤكد أن "مقامات بديع الزمان تحفة من تحف النثر الفنى فى القرن الرابع"، وأنه قد أطال "بها الطواف ليتعرف إليها القارئ، فقد كان مفهوما عند كثير من الناس أنها ألاعيب لفظية ليس فيها من المعانى ما يستحق الدرس، ولكنا بعد مواجهتها مرة ومرة رأينا فيها من أمارات العقل والذكاء وخفة الروح ما يوجب الإعجاب" . ثم يمضى قائلا إن بعضهم قد ادعى "أن نثر بديع الزمان لا يُقْرَأ إذا تُرْجِم إلى لغة أجنبية"، وإنه هو نفسه قد ترجم نماذجَ من مقاماته ورسائله إلى الفرنسية فكانت تحفة فى عين من قرأها من الفرنسيين (د. زكى مبارك/ النثر الفنى فى القرن الرابع/ دار الكتب المصرية/ ١/ ٢٠٥- ٢٢٦) . وممن يعجبون

بالمقامات البديعية أيضا د. على الراعى ود. شكرى عياد: فالأول يرى أن من مقامات الهمذانى نماذج تضاهى القصة القصيرة كما نعرفها اليوم، إذ تتوفر لها العقدة وتحليل الشخصية وغيرهما من عناصر ذلك الفن المعاصر. أما الأخير فيقول إن الهمذانى فى المقامة المضيرية مثلا قد بلغ مستوى رفيعا يصلح أن يقارَن بما بلغه كتاب القصة العالمية فى العصر الحديث. والاثنان يحملان على الرأى القائل بأن المقامات ليس فيها إلا المحسنات اللفظية والمهارات اللغوية (انظر كتابى: "فصول من النقد القصصى"/ القاهرة/ ١٩٨٧م/ ١٦. ويجد القارئ رأى د. على الراعى فى مجلة "الهلال"/ أغسطس ١٩٧٠/ ٣٦، ورأى د. شكرى عياد فى كتابه: "القصة فى مصر"/ معهد الدراسات العربية/ ١٩- ٢٠). ومقطع الحق فى نظرى أن المقامات تجمع بين الأمرين: البراعة اللغوية والبديعية، وروعة الفن القصصى بتحليله وتصويره وتشويقه، وأن ما فى ذلك الفن من محسنات ولغويات إنما يُحْسَب له لا عليه، فلا شك أن من يؤدى مهمة القصاص خير أداء، وقد قيد نفسه بما قيدها به بديع الزمان والحريرى، ليستحق منا الإعجاب به لا التقليل من شأنه. ذلك أنه لم يقصّر فى شىء، بل أدى المطلوب منه وزيادة. ومثله لا يلام، بل نضرب له تعظيم سلام!

وإن رجلا يكتب فيه الثعالبى السطور التالية التى خص بها بديع الزمان، حتى ولو كان فيها شىء من المبالغة، لجدير بأن يكون عبقريا قلما يفرِى فريَه أحد، وهى ذاتها السطور التى أورد جب ترجمتها فى

الصفحتين المائة والحادية بعد المائة من كتابه الحالى. قال أبو منصور الثعالبى عند ترجمته لبديع الزمان فى كتابه المسمَّى بـ"يتيمة الدهر فى شعراء أهل العصر": "كان صاحبَ عجائب وبدائع وغرائب: فمنها أنه كان ينشد القصيدة التي لم يسمعها قط، وهي أكثر من خمسين بيتا، فيحفظها كلها ويؤديها من أولها إلى آخرها، لا يخرم حرفا ولا يخل بمعنى. وينظر في الأربعة والخمسة أوراق من كتاب لم يعرفه ولم يره نظرةً واحدةً خفيفةً ثم يهذها عن ظهر قلبه هَذا ويسردها سردًا. وهذه حاله في الكتب الواردة عليه وغيرها. وكان يُقتَرَح عليه عملُ قصيدةٍ أو إنشاءُ رسالة في معنى بديع وباب غريب، فيفرغ منها في الوقت والساعة، والجواب عنها فيها. وكان ربما يكتب الكتاب المقترَح عليه فيبتدئ بآخر سطر منه ثم هلُمّ جرًّا إلى الأول، ويخرجه كأحسن شيء وأملحه، ويوشح القصيدة الفريدة من قوله بالرسالة الشريفة من إنشائه، فيقرأ من النثر والنظم ويعطي القوافي الكثيرة فيصل بها الأبيات الرشيقة، ويُقتَرَح عليه كل عويص وعسير من النظم والنثر فيرتجل في أسرع من الطَّرْف، على ريقٍ لا يبلعه ونَفَسٍ لا يقطعه. وكلامه كله عَفو الساعة، وفيض البديهة، ومسارقة القلم، ومسابقة اليد، وجمرات الحدة، وثمرات المدة، ومجاراة الخاطر للناظر، ومباراة الطبع للسمع. وكان يترجم ما يُقتَرَح عليه من الأبيات الفارسية المشتملة على المعاني الغريبة، بالأبيات العربية، فيجمع فيها بين الإبداع والإسراع، إلى عجائبَ كثيرة لا تُحصَى، ولطائفَ يطول أن تُستَقصَى".

وبالمناسبة فمحسّنات مقامات الهمذانى سائغة مقبولة، بل حلوة مطلولة، وليس فيها أدنى تكلف، فسجعها جميل وتوازناتها بديعة. كما تخلو من التباصر بالغريب والألغاز النحوية تماما. وإلى القارئ الدليل مجسّدا فى المقامة المضيرية بفصّها ونصّها: "حَدَّثنا عيسَى بْنُ هشام قَال: كُنتُ بالبَصْرَة، ومَعي أبو الفَتْحِ الإسْكَنْدَرِيُّ. رَجُلُ الفصَاحَةِ يَدْعُوهَا فتُجيبُهُ، وَالبَلاغَةِ يَأمُرُهَا فتُطيعُهُ، وَحَضَرْنَا مَعْهُ دَعْوَةَ بَعْض التُّجَّار، فقُدمَتْ إليْنَا مَضيرَةٌ تُثْني على الحَضارَة، وتَتَرجْرَجُ في الغضَارَة، وَتُؤْذنُ بالسَّلامَة، وَتَشْهَدُ لمَعَاويَة رَحمَهُ اللهُ بالإمَامَة، في قصْعَة يَزل عَنْهَا الطرْفُ، وَيَمُوجُ فيهَا الظرْفُ. فلَمَّا أَخَذَتْ منَ الخوان مَكانَهَا، وَمنَ القُلوب أوْطَانَهَا، قامَ أَبو الفَتْح الإسْكَنْدَريُّ يَلْعَنُهَا وَصَاحبَهَا، وَيَمْقُتُهَا وَآكلَهَا، وَيَثْلبُهَا وَطَابخَهَا. وَظَنَنَّاهُ يَمْزَحُ فإذا الأَمْرُ بالضدّ، وَإذَا المزَاحُ عَيْنُ الجدّ، وَتَنَحى عَن الخوَان، وتَرَكَ مُسَاعَدَةَ الإخْوَان. وَرَفَعْنَاهَا فارْتَفعَتْ مَعَهَا القُلوبُ، وَسَافَرَتْ خَلفَهَا العُيونُ، وَتَحَلّبَتْ لَهَا الأَفْوَاهُ، وَتَلَمّظَتْ لَهَا الشّفَاهُ، وَاتَّقَدَتْ لَهَا الأَكْبَادُ، وَمَضَى في إثْرهَا الفُؤَادُ. وَلكنّا سَاعَدْنَاهُ على هَجْرهَا، وَسَأَلْنَاهُ عَنْ أَمْرهَا، فقَال: قصَّتي مَعَهَا أَطْوَلُ منْ مُصيبَتي فيهَا، وَلَوْ حَدَّثْتُكُمْ بهَا لَمْ آمَن المَقْت، وَإضَاعَةَ الوَقت، قُلنَا: هَات.

قَالَ: دَعَاني بَعْضُ التُّجَّار إلَى مَضيرَة وَأَنَا ببَغْدَادَ، وَلَزمَني مُلازَمَةَ الغَريم، وَالكَلْب لأَصْحَاب الرَّقيم، إلى أَنْ أَجَبْتُهُ إلَيْهَا. وَقُمْنَا فجَعَل طول الطريق يُثْني علَى زَوْجَته، وَيُفَدّيهَا بمُهْجَته، وَيَصفُ حذقَهَا في صَنْعَتهَا،

وَتأَنُّقَهَا في طَبْخِهَا، وتَقول: يَا مَوْلاَيَ لَوْ رَأَيْتَهَا، والخِرْقَةُ في وَسَطِهَا، وَهِيَ تدُورُ في الدُّور، منَ التَّنُور إلى القُدُور ومنَ القُدُور إلى التَّنُّور تَنْفُثُ بِفِيهَا النَّارَ، وتَدُقُّ بِيَدَيْهَا الأبْزَارَ، ولَوْ رَأيْتَ الدُّخَانَ وقَدْ غَبَّرَ في ذَلِكَ الوَجْهِ الجميل، وأثَّرَ في ذلكَ الخَدِّ الصَّقيل، لرَأيْتَ مَنْظَرا تحارُ فيه العيُونُ. وأنَا أعْشَقُهَا لأنَّهَا تَعْشَقُني، ومِنْ سَعَادَةِ المَرْء أنْ يُرْزَقَ المُسَاعَدَةَ منْ حَليلَتِه، وأنْ يَسْعَدَ بظَعينَتِه، ولا سيَّمَا إذا كانَتْ منْ طينَتِه. وَهِيَ ابْنَةُ عَمِّي لحًا، طِينَتُهَا طِينَتي، ومَدِينَتُهَا مَدِينَتي، وعُمُومَتُهَا عُمُومَتِي، وأُرُومَتُهَا أُرُومَتِي، لكِنَّهَا أوْسَعُ مِنِّي خُلُقًا، وأحْسَنُ خَلْقًا. وصَدَّعَني بصفات زَوْجَتِه، حَتَّى انْتَهَيْنَا إلى مَحَلَّتِه، ثُمَّ قال: يَا مَوْلاَي ترَى هَذه المَحَلَّة؟ هِيَ أشْرَفُ مَحَالِّ بَغْدَادَ، يَتَنَافَسُ الأخْيَارُ في نُزُولِهَا، ويَتَغَايَرُ الكِبَارُ في حُلُولِهَا، ثُمَّ لا يَسْكُنُهَا غَيْرُ التُّجَّارِ. وإنَّمَا المَرْءُ بِالجَارِ ودَارِي في السِّطَةِ منْ قِلادَتِهَا، والنُّقْطَةُ من دَائِرَتِهَا. كَمْ تُقَدِّرُ يَا مَوْلاَيَ أُنْفِقَ على كلِّ دَار منْهَا؟ قُلْهُ تَخْمِينًا إنْ لَمْ تَعْرِفْهُ يَقِينًا، قُلتُ: الكَثيرُ، فقَالَ: يَا سُبْحَانَ الله! مَا أكْبَرَ هَذَا الغَلَطَ! تَقولُ الكَثيرَ فَقَط؟ وتَنَفَّسَ الصُّعَدَاءَ، وقَالَ: سُبْحَانَ مَنْ يَعْلَمُ الأشْيَاءَ. وانْتَهَيْنَا إلى بَابِ دَارِه، فقَالَ: هَذه دَارِي، كَمْ تُقَدِّرُ يَا مَوْلاَيَ أنْفَقْتُ على هذه الطَّاقَة؟ أنْفَقْتُ واللهِ عَلَيْهَا فَوْقَ الطَّاقَة، ووَرَاءَ الفَاقَة، كَيْفَ ترَى صَنْعَتَهَا وَشَكْلَهَا؟ أرَأيْتَ بِالله مِثْلَهَا؟ انْظُرْ إلى دَقَائِقِ الصَّنْعَةِ فيهَا، وتَأمَّلْ حُسْنَ تَعْرِيجِهَا، فكَأنَّمَا خُطَّ بِالبِرْكَارِ وانْظُرْ إلى حِذْقِ النَّجَّارِ في صَنْعَةِ هذا البَابِ، اتَّخَذَهُ منْ كَمْ؟ قُلْ: ومَنْ أيْنَ أعْلَمُ، هُوَ سَاجٌ منْ قِطْعَةٍ وَاحِدَةٍ

لَا مَأْرُوضٌ وَلَا عَفِنٌ، إِذَا حُرِّكَ أَنَّ، وَإِذَا نُقِرَ طَنَّ. مَنِ اتَّخَذَهُ يَا سَيِّدِي؟ اتَّخَذَهُ أَبُو إِسْحَاقَ بْنُ مُحَمَّدٍ البَصْرِيُّ، وَهُوَ وَاللهِ رَجُلٌ نَظِيفُ الأَثْوَابِ، بَصِيرٌ بِصَنْعَةِ الأَبْوَابِ خَفِيفُ اليَدِ فِي العَمَلِ، للهِ دَرُّ ذَلِكَ الرَّجُلِ! بِحَيَاتِي لَا اسْتَعَنْتَ إِلَّا بِهِ عَلَى مِثْلِهِ، وَهَذِهِ الحَلْقَةُ تَرَاهَا اشْتَرَيْتُهَا فِي سُوقِ الطَّرَائِفِ مِنْ عِمْرَانَ الطَّرَائِفِيِّ بِثَلَاثَةِ دَنَانِيرَ مُعِزِّيَّةٍ، وَكَمْ فِيهَا يَا سَيِّدِي مِنَ الشَّبَهِ؟ فِيهَا سِتَّةُ أَرْطَالٍ، وَهِيَ تَدُورُ بِلَوْلَبٍ فِي البَابِ. بِاللهِ دَوِّرْهَا، ثُمَّ انْقُرْهَا وَأَبْصِرْهَا. وَبِحَيَاتِي عَلَيْكَ لَا اشْتَرَيْتَ الحَلَقَ إِلَّا مِنْهُ، فَلَيْسَ يَبِيعُ إِلَّا الأَعْلَاقَ. ثُمَّ قَرَعَ البَابَ وَدَخَلْنَا الدِّهْلِيزَ، وَقَالَ: عَمَّرَكِ اللهُ يَا دَارُ، وَلَا خَرَّبَكَ يَا جِدَارُ، فَمَا أَمْتَنَ حِيطَانَكَ، وَأَوْثَقَ بُنْيَانَكَ، وَأَقْوَى أَسَاسَكَ، تَأَمَّلْ بِاللهِ مَعَارِجَهَا، وَتَبَيَّنْ دَوَاخِلَهَا وَخَوَارِجَهَا، وَسَلْنِي: كَيْفَ حَصَّلْتُهَا؟ وَكَمْ مِنْ حِيلَةٍ احْتَلْتُهَا، حَتَّى عَقَدْتُهَا؟ كَانَ لِي جَارٌ يُكْنَى أَبَا سُلَيْمَانَ يَسْكُنُ هَذِهِ المَحَلَّةَ، وَلَهُ مِنَ المَالِ مَا لَا يَسَعُهُ الخَزْنُ، وَمِنَ الصَّامِتِ مَا لَا يَحْصُرُهُ الوَزْنُ. مَاتَ رَحِمَهُ اللهُ وَخَلَّفَ خَلَفًا أَتْلَفَهُ بَيْنَ الخَمْرِ وَالزَّمْرِ، وَمَزَّقَهُ بَيْنَ النَّرْدِ وَالقَمْرِ، وَأَشْفَقْتُ أَنْ يَسُوقَهُ قَائِدُ الاضْطِرَارِ، إِلَى بَيْعِ الدَّارِ، فَيَبِيعَهَا فِي أَثْنَاءِ الضَّجَرِ، أَوْ يَجْعَلَهَا عُرْضَةً لِلْخَطَرِ، ثُمَّ أَرَاهَا، وَقَدْ فَاتَنِي شِرَاهَا، فَأَتَقَطَّعُ عَلَيْهَا حَسَرَاتٍ، إِلَى يَوْمِ المَمَاتِ، فَعَمَدْتُ إِلَى أَثْوَابٍ لَا تَنِضُّ تِجَارَتُهَا فَحَمَلْتُهَا إِلَيْهِ، وَعَرَضْتُهَا عَلَيْهِ، وَسَاوَمْتُهُ عَلَى أَنْ يَشْتَرِيَهَا نَسِيَّةً، وَالمُدْبِرُ يَحْسَبُ النَّسِيَّةَ عَطِيَّةً، وَالمُتَخَلِّفُ يَعْتَدُّهَا هَدِيَّةً، وَسَأَلْتُهُ وَثِيقَةً بِأَصْلِ المَالِ، فَفَعَلَ وَعَقَدَهَا لِي. ثُمَّ تَغَافَلْتُ عَنِ اقْتِضَائِهِ، حَتَّى كَادَتْ حَاشِيَةُ

حَالُه تَرِقُّ، فَأَتَيْتُهُ فَاقْتَضَيْتُهُ، واسْتَمْهَلَنِي فَأَنْظَرْتُهُ، وَالْتَمَسَ غَيْرَهَا مِنَ الثِّيَابِ فَأَحْضَرْتُهُ، وَسَأَلْتُهُ أَنْ يَجْعَلَ دَارَهُ رَهِينَةً لَدَيَّ، وَوَثِيقَةً فِي يَدَيَّ، فَفَعَلَ. ثُمَّ دَرَجْتُهُ بِالمُعَامَلاتِ إِلَى بَيْعِهَا حَتَّى حَصَلَتْ لِي بِجَدٍّ صَاعِدٍ، وَبَخْتٍ مُسَاعِدٍ، وَقُوَّةِ سَاعِدٍ، وَرُبَّ سَاعٍ لِقَاعِدٍ، وَأَنَا بِحَمْدِ اللهِ مَجْدُودٌ، وَفِي مِثْلِ هَذِهِ الأَحْوَالِ مَحْمُودٌ، وَحَسْبُكَ يَا مَوْلايَ أَنِّي كُنْتُ مُنْذُ لَيَالٍ نَائِمًا فِي البَيْتِ مَعَ مَنْ فِيهِ إِذْ قُرِعَ عَلَيْنَا البَابُ، فَقُلْتُ: مَنِ الطَّارِقُ المُنْتَابُ؟ فَإِذَا امْرَأَةٌ مَعَهَا عِقْدُ لآلٍ، فِي جِلْدَةِ مَاءٍ وَرِقَّةِ آلٍ، تَعْرِضُهُ لِلْبَيْعِ، فَأَخَذْتُهُ مِنْهَا إِخْذَةَ خَلْسٍ، وَاشْتَرَيْتُهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ، وَسَيَكُونُ لَهُ نَفْعٌ ظَاهِرٌ، وَرِبْحٌ وَافِرٌ، بِعَوْنِ اللهِ تَعَالَى وَدَوْلَتِكَ. وَإِنَّمَا حَدَّثْتُكَ بِهَذَا الحَدِيثِ لِتَعْلَمَ سَعَادَةَ جَدِّي فِي التِّجَارَةِ، وَالسَّعَادَةُ تُنْبِطُ المَاءَ مِنَ الحِجَارَةِ. اللهُ أَكْبَرُ لا يُنْبِئُكَ أَصْدَقُ مِنْ نَفْسِكَ، وَلا أَقْرَبُ مِنْ أَمْسِكَ. اشْتَرَيْتُ هَذَا الحَصِيرَ فِي المُنَادَاتِ، وَقَدْ أُخْرِجَ مِنْ دُورِ آلِ الفُرَاتِ، وَقْتَ المُصَادَرَاتِ، وَزَمَنَ الغَارَاتِ. وَكُنْتُ أَطْلُبُ مِثْلَهُ مُنْذُ الزَّمَنِ الأَطْوَلِ فَلا أَجِدُ، وَالدَّهْرُ حُبْلَى لَيْسَ يُدْرَى مَا يَلِدُ، ثُمَّ اتَّفَقَ أَنِّي حَضَرْتُ بَابَ الطَّاقِ، وَهَذَا يُعْرَضُ بِالأَسْوَاقِ، فَوَزَنْتُ فِيهِ كَذَا وَكَذَا دِينَارًا. تَأَمَّلْ بِاللهِ دِقَّتَهُ وَلِينَهُ، وَصَنْعَتَهُ وَلَوْنَهُ، فَهُوَ عَظِيمُ القَدْرِ، لا يَقَعُ مِثْلُهُ إِلا فِي النَّدْرِ. وَإِنْ كُنْتَ سَمِعْتَ بِأَبِي عِمْرَانَ الحَصِيرِيِّ فَهُوَ عَمَلُهُ، وَلَهُ ابْنٌ يَخْلُفُهُ الآنَ فِي حَانُوتِهِ لا يُوجَدُ أَعْلاقُ الحُصُرِ إِلا عِنْدَهُ؛ فَبِحَيَاتِي لا اشْتَرَيْتَ الحُصُرَ إِلا مِنْ دُكَّانِهِ، فَالمُؤْمِنُ نَاصِحٌ لإِخْوَانِهِ، لا سِيَّمَا مَنْ تَحَرَّمَ بِخِوَانِهِ. وَنَعُودُ إِلَى حَدِيثِ المَضِيرَةِ، فَقَدْ حَانَ وَقْتُ الظَّهِيرَةِ. يَا غُلامُ

الطَّسْتَ وَالمَاءَ. فقُلتُ: اللهُ أكبرُ، ربَّما قرُبَ الفرجُ، وسَهُلَ المخرجُ، وتقدَّمَ الغلامُ. فقالَ: ترى هذا الغلامَ؟ إنهُ روميُّ الأصلِ، عراقيُّ النَّشْءِ. تقدَّمْ يا غلامُ واحْسرْ عنْ رأسِكَ، وشمِّرْ عنْ ساقِكَ، وانضُ عنْ ذراعِكَ، وافترَّ عنْ أسنانِكَ، وأقبلْ وأدبرْ. ففعلَ الغلامُ ذلكَ، وقالَ التاجرُ: باللهِ منَ اشتراهُ؟ اشتراهُ واللهِ أبو العبَّاسِ، منَ النَّخاسِ. ضعِ الطَّستَ، وهاتِ الإبريقَ. فوضعهُ الغلامُ، وأخذهُ التاجرُ وقلَّبهُ وأدارَ فيه النظرَ ثمَّ نقرهُ فقالَ: انظرْ إلى هذا الشَّبَهِ كأنَّهُ جذوةُ اللهبِ، أوْ قطعةٌ منَ الذهبِ، شَبَهُ الشامِ، وصنعةُ العراقِ، ليسَ منْ خُلقانِ الأعلاقِ قدْ عرفَ دُورَ الملوكِ ودارَها، تأمَّلْ حُسنَهُ وسلني متى اشتريتُهُ؟ اشتريتُهُ واللهِ عامَ المجاعةِ، وادَّخرتُهُ لهذه الساعةِ. يا غلامُ، الإبريقَ. فقدَّمهُ وأخذهُ التاجرُ فقلَّبهُ ثمَّ قالَ: وأنبوبُهُ منهُ لا يصلحُ هذا الإبريقُ إلَّا لهذا الطَّستِ، ولا يصلحُ هذا الطَّستُ إلَّا معَ هذا الدَّستِ، ولا يحسُنُ هذا الدَّستُ إلَّا في هذا البيتِ، ولا يجمُلُ هذا البيتُ إلَّا معَ هذا الضيفِ. أرسلِ الماءَ يا غلامُ، فقدْ حانَ وقتُ الطعامِ. باللهِ ترى هذا الماءَ ما أصفاهُ، أزرقُ كعينِ السنَّورِ، وصافٍ كقضيبِ البلُّورِ، استُقيَ منَ الفراتِ، واستُعملَ بعدَ البياتِ، فجاءَ كلسانِ الشمعةِ، في صفاءِ الدمعةِ. وليسَ الشأنُ في السقَّاءِ، الشأنُ في الإناءِ. لا يدلُّكَ على نظافةِ أسبابِهِ، أصدقُ منْ نظافةِ شرابِهِ. وهذا المنديلُ سلني عنْ قصَّتِهِ، فهوَ نسجُ جُرجانَ، وعملُ أرَّجانَ. وقعَ إليَّ فاشتريتُهُ، فاتخذتْ امرأتي بعضَهُ سراويلاً، واتخذتُ بعضَهُ منديلاً. دخلَ في

حَتَّى قُطِفَ؟ وَفي أَيِّ مَبْقَلَة رُصِفَ؟ وَكَيْفَ تُؤُنِّقَ حَتَّى نُظِّفَ؟ وَبَقِيت المَضِيرَةُ كَيْفَ اشْتَرَيَ لَحْمُها؟ وَوُفِّيَ شَحْمُهَا؟ وَنُصِبَتْ قِدْرُها، وَأُجِّجَتْ نارُها، وَدُقَّتْ أَبْزَارُها، حَتَّى أُجِيدَ طَبْخُها وَعُقِدَ مَرَقُها؟ وَهَذا خَطْبٌ يَطُمّ، وأَمْرٌ لا يَتِمّ، فَقُمْتُ. فَقَال: أَيْنَ تُرِيدُ؟ فَقُلْتُ: حَاجَةً أَقْضِيها. فَقَال: يَامَوْلايَ تُرِيدُ كَنِيفا يُزْرِي بِرَبِيعيِّ الأَمِير، وَخَرِيفيِّ الوَزِير، قَدْ جُصِّصَ أَعْلاهُ، وَصُهْرِجَ أَسْفَلُهُ، وَسُطِّحَ سَقْفُهُ، وَفُرِشَتْ بالمَرْمَر أَرْضُهُ، يَزِلُّ عَنْ حائطه الذَرُّ فلاَ يَعْلَقُ، وَيَمْشي عَلَى أَرْضِهُ الذُبَابُ فَيَنْزَلِقُ. عَلَيْه بَابٌ غِيرانُهُ مِنْ خَلِيطَيْ سَاجٍ وَعَاجٍ، مُزْدَوِجَيْنِ أَحْسَنَ ازدواجٍ، يَتَمَنَّى الضَيْفُ أَنْ يَأْكُل فيه. فَقُلْتُ: كُلْ أَنْتَ مِنْ هَذا الجِراب، لَمْ يَكُنِ الكَنِيفُ في الحِسَاب. وَخَرَجْتُ نَحْوَ البَاب، وَأَسْرَعْتُ في الذَهَاب، وَجَعَلْتُ أَعْدُو وَهُوَ يَتْبَعُني وَيَصِيحُ: يَا أَبَا الفَتْح، المَضِيرَةَ. وَظَنَّ الصِّبْيَانُ أَنَّ المَضِيرَةَ لَقَبٌ لي فَصاحُوا صِياحَهُ، فَرَمَيْتُ أَحَدَهُمْ بِحَجَر، مِنْ فَرْط الضَجَر، فَلقي رَجُلٌ الحَجَرَ بعِمامَتِه، فَغاصَ في هامَتِه، فَأُخِذْتُ مِنَ النِّعَال بِما قَدُمَ وَحَدُثَ، وَمِنَ الصَّفْع بِمَا طَابَ وَخَبُثَ، وَحُشِرْتُ إِلى الحَبْس، فَأَقَمْتُ عامَيْن في ذلكَ النَحْس، فَنَذَرْتُ أَنْ لا آكُل مَضِيرَةً ما عِشْتُ، فَهَل أَنا في ذا يَا لَهَمْدَانَ ظالِمٌ؟ قَال عِيسَى بْنُ هِشَام: فَقَبِلْنَا عُذْرَهُ، وَنَذَرْنا نَذْرَهُ، وَقُلْنا: قَدِيما جَنَت المَضِيرَةُ عَلَى الأَحْرَار، وَقَدَّمَت الأَرَاذِل عَلَى الأَخْيار".

وكعادتنا كلما أورد جب ترجمة شىء من نصوص الأدب العربى، نورد النص العربى لترجمة تلك السطور التى نقلها (ص ٩٥- ٩٦) من كتاب

"الإمتاع والمؤانسة" لأبى حيان التوحيدى فى ذم الصاحب بن عباد، الذى يقول عنه إنه كان "يعمل في أوقات كالعيد والفصل شعرًا، ويدفعه إلى أبي عيسى بن المنجم، ويقول: قد نَحَلْتُك هذه القصيدة. امدحني بها في جملة الشعراء، وكن الثالث من المنشدين. فيفعل أبو عيسى، وهو بغدادي محكَك، قد شاخ على الخدائع وتحنَّك، وينشد. فيقول له عند سماعه شعره في نفسه ووصفه بلسانه، ومدحه من تحبيره: أعد يا أبا عيسى، فإنك والله مُجيد! زهْ يا أبا عيسى! والله قد صفا ذهنك، وزادت قريحتك، وتنقحت قوافيك. ليس هذا من الطراز الأول حين أنشدتنا في العيد الماضي. المجالس تخرّج الناس، وتهَب لهم الذكاء، وتزيد لهم الفطنة، وتحوّل الكَوْدَن عتيقًا، والمحْمَر جوادًا. ثم لا يصرفه عن مجلسه إلا بجائزة سنيّة، وعطيّة هنيّة. ويغيظ الجماعة من الشعراء وغيرهم لأنهم يعلمون أن أبا عيسى لا يَقْرض مصراعًا ولا يزن بيتًا ولا يذوق عَرُوضًا". ولإعطاء القارئ فكرة عن كيفية الترجمة ألفت نظره إلى أن المترجم قد أدى الجملة الأخيرة على طولها النسبى هكذا: "لا يستطيع أن ينظم شطرا غير معيب: incapable of composing half a line without bungling". ولم يذكر جِبْ اسم المترجم، وقد يكون هو الذى قام بالترجمة.

ولذات السبب أسوق أيضا هذا النص الذى نقله جِبْ من "معجم الأدباء" لياقوت الحموى لدن ترجمته لأبى الريحان البيرونى العالم الفلكى والأنثروبولوجى الشهير صاحب "الآثار الباقية عن القرون الخالية": "لما

صنف (أبو الريحان البيرونى) "القانون المسعودي" أجازه السلطان بحمل فيل من نقده الفضي، فرده إلى الخزانة بعذر الاستغناء عنه، ورفض العادة في الاستغناء به. وكان رحمه الله، مع الفسحة في التعمير وجلالة الحال في عامة الأمور، مُكبًّا على تحصيل العلوم منصبًّا إلى تصنيف الكتب: يفتح أبوابها، ويحيط بشواكلها وأقرابها، ولا يكاد يفارق يدَه القلمُ، وعينَه النظرُ، وقلبه الفكرُ إلا في يَوْمَي النيروز والمهرجان من السَّنَة لإعداد ما تمسّ إليه الحاجة في المعاش من بُلغة الطعام وعُلقة الرّياش. ثم هِجّيراه في سائر الأيام من السنة علمٌ يُسْفِر عن وجهه قناع الإشكال، ويَحْسِر عن ذراعيه كمام الإغلاق. حدث القاضي كثير بن يعقوب البغدادي النحوي في "السّور" عن الفقيه أبي الحسن علي بن عيسى الولوالجي قال: دخلت على أبي الريحان، وهو يجود بنفسه، قد حشرج نَفَسُه وضاق به صدره، فقال لي في تلك الحال: كيف قلتَ لي يوما حساب الجدات الفاسدة؟ فقلت له إشفاقًا عليه: أفي هذه الحالة؟ قال لي: يا هذا، أُوَدِّع الدنيا وأنا عالم بهذه المسالة، ألا يكون خيرًا من أن أُخلّيها وأنا جاهل بها؟ فأعدت ذلك عليه وحفظ وعلمني ما وعد. وخرجت من عنده، وأنا في الطريق، فسمعت الصراخ".

وإذا كان لا بد من كلمة على الماشى هنا فإن جِبْ قد ترجم عبارة "حدّث القاضي كثير بن يعقوب البغدادي النحوي في "السّور" عن الفقيه أبي الحسن علي بن عيسى الولوالجي، قال: . . ." بـ"قال أحد العلماء: A

certain learned man said" فقط، ثم مضى. وهذا أمر طبيعى، فإن اسم هذا القاضى لا يكاد يعنى أحدا من قراء جِب، بل إنه لا يعنى أحدا على الإطلاق من القراء العاديين. ومع هذا فرُبَّ معترض يقول إنه كان على جِبْ أن يكون أمينا مع النص ويترجمه كما هو بغض النظر عن اهتمام هذا القارئ أو ذاك. وهكذا ترى، أيها القارئ العزيز، أن اختلاف وجهات النظر وارد دائما لأنه سنة من سنن الحياة البشرية.

وما زلنا مع النصوص التى أورد جب ترجمتها من كتب التراث العربى. وآخر شىء نسوقه هنا هو النص الذى نقله (ص ١٠٧) عن المقدسى، وإن لم يذكر المصدر، وهو بالطبع رحلته المسماة: "أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم"، والكلام فى النص عن بغداد: "واعلمْ أن بغداد كانت جليلة في القديم. وقد تداعت الآن إلى الخراب، واختلت وذهب بهاؤها. ولم أستطبها ولا أعجبت بها، وإن مدحناها فللتعارف. وفسطاط مصر اليوم كبغداد في القديم ولا أعلم في الإسلام بلدا أجل منه". أما الترجمة الإنجليزية فها هى ذى: "Baghdād was in former times an illustrious city, but it is now crumbling to decay and its glory has departed. I found neither pleasure nor aught worthy of admiration there. Cairo today is what Baghdād was in its prime, and I know of no more illustrious city in Islam". ولنلاحظ كيف أن المقدسى يتحدث عن مقارنة بغداد بالفسطاط، أما فى الترجمة فالكلام عن مقارنتها بالقاهرة، وهذه غير تلك.

وفى بداية الكلام عن الأدب فى الأندلس يقف جِبْ، ضمن ما يقف، بشىء من التريث إزاء كتاب ابن عبد ربه: "العقْد الفَريد" مشيرا إلى أهميته فى ثقافة تلك البلاد بوصفه أول كتاب فى الأَدب هناك. ومما قاله أن ابن عبد ربه قد حذا فى كتابه حَذْو ابن قُتَيْبَة فى "عيون الأخبار"، واستمد منه معظم مادته (ص ١٠٨– ١٠٩) . لكن المعروف أن المؤلف الأندلسى لم يعتمد على كتابٍ ابن قتيبة وحده، بل كانت له مصادر أخرى منها "كليلة ودمنة" لابن المقفع، و"البيان والتبيين" و"البخلاء" و"الحيوان" للجاحظ، و"الكامل" للمبرد، و"طبقات الشعراء" لابن سلام، و"السيرة النبوية" لابن هشام، فضلا عن كثير من دواوين الشعراء قبل الإسلام وبعده (انظر د. أحمد هيكل/ الأدب الأندلسى من الفتح إلى سقوط الخلافة/ دار المعارف/ ١٩٨٢م/ ٢٥٨، وكذلك كتاب د. جبرائيل جبور: "ابن عبد ربه وعقده") .

ومن يقارن بين منهجى ابن عبد ربه وابن قتيبة يلحظ خلو كتاب الأول عموما من الإسناد على عكس طريقة ابن قتيبة، الذى كان يعتمده فى ما يورده عادةً من مواد، اللهم إلا إذا كانت المادة شعرا، فإنه يكتفى حينئذ بنسبته إلى صاحبه، أو كان ينقل من كتاب، فإنه يذكر ساعتذاك أنه قرأها فى الكتاب الفلانى. كما أنه كثير الاستشهاد بشعره، مما لا وجود له فى كتاب ابن قتيبة، لسبب بسيط هو أن ابن قتيبة لم يكن شاعرا . كذلك فإن التقسيم الذى اقتفاه ابن عبد ربه يختلف عن تقسيم "عيون

الأخبار"، سواء فى العدد أو فى الموضوعات أو فى التسميات: فقد قسم المؤلف الأندلسى كتابه إلى خمسة وعشرين بابا، مسميا كل باب باسم حبة من حبات العقد المنظوم، وجاعلا ترتيبها كترتيب تلك الحبات حقا، إذ بدأه بكتاب "اللؤلؤة" فى السلطان، ثم ثنى بكتاب "الفريدة" فى الحروب، ثم ثلث بكتاب "الزبرجدة" فى الأجواد والأصفاد... إلخ، وهو ما لم يفعله صاحب "عيون الأخبار"، الذى لم يسمّ كتابه بتسمية مشابهة ولا رتبه على هذا الترتيب ولا جعل عدد أبوابه خمسة وعشرين، بل عشرة فقط: السلطان، والحرب، والسؤدد، والطبائع والأخلاق، والعلم والبيان، والزهد، والإخوان، والحوائج، والطعام، والنساء.

وإذا كانت هناك عناوين مشتركة بين الكتابين فثمة اختلافات أكبر بينهما فى هذه النقطة، إذ نجد مثلا فى "العقد الفريد" كتبا فى الأمثال، والمعازى والمراثى، وفضائل العرب، وكلام الأعراب، والخطب، والتوقيعات والفصول، وأيام العرب ووقائعهم، وفضائل الشعر ومقاطعه ومخارجه، وأعاريض الشعْر وعلَل القوافى، والألحان، والمتنبئين والـمُوَسْوَسين والبخلاء والطُفَيْليّين، وطبائع الإنسان وسائر الحيوان، والفكاهات والـمُلَح. وفوق هذا فإن ابن عبد ربه كان حريصا على أن يُوَشّىَ كل كتاب من كتبه الخمسة والعشرين بشواهدَ من الشعر مقرونا بها، كما يقول، "غرائب من شعرى ليعلم الناظر فى كتابنا هذا أن لمغربنا على قاصيه، وبلدنا على انقطاعه، حظا من المنظوم والمنثور". كذلك كان الرجل حريصا على أن

يقدم لكل باب من أبواب كتابه بما يسميه: "فَرْشًا"، وهو ما لم يصنعه ابن قتيبة. وأخيرا فالملاحظ أن ابن عبد ربه لم يذكر قط ابن قتيبة على أنه كان ملهمه فى وضع كتابه، بل لم يشر أدنى إشارة إلى أنه، لدن تأليفه "العقد"، قد وضع نصب عينيه كتاب ابن قتيبة. فالخلاف بين الكتابين ليس بالقليل كما ترى. ولو أن جب قال إن ابن عبد ربه، فى تأليفه "العقد الفريد"، قد تأسى بأصحاب كتب الأخبار بوجه عام، بدلا من القول بأنه قد قلد "عيون الأخبار" بالذات واستقى منها أغلب مادته لكان مصيبا.

وهناك ملاحظة أخرى على ما كتبه جب عن الأدب فى الأندلس، ألا وهو كلامه عن الموشّحات، ففى رأيه مثلا أن هذا الفن هو تاج البيئة الأندلسية، وأنه متأثر فى ظهوره بشعر الرومانس، أى الشعر المكتوب بلهجة أهل البلاد قبل أن يفتحها المسلمون (ص ١٠٩- ١١٠). وهذا مجرد رأى من الآراء، وكان ينبغى أن يشير، ولو إشارة عارضة، إلى أن هناك نظريات أخرى فى تفسير ظهور تلك الموشحات، إلا أنه لم يفعل للأسف. وهذا عيب منهجى آخر. ومن يرجع إلى الفصل الثانى من الباب الرابع فى كتاب الدكتور مصطفى الشكعة عن "الأدب الأندلسى"، وعنوانه "أصل نشأة الموشحات" (ط١٠/ دار العلم للملايين/ ٢٠٠٠م/ ٣٨٣ وما بعدها) يجده قد ذكر رأيين فى نشأة الموشحة وناقشهما. والدكتور الشكعة بالمناسبة من أنصار النظرية القائلة بأن فن الموشح هو تطور طبيعى للشعر كما كان فى المشرق العربى مثل أى شىء آخر فى الأدب والشعر الأندلسى. وله فى

ذلك كلام كثير مفصل فى هذا الموضوع يحسن الرجوع له فى مظنّه من الكتاب المذكور. كذلك يحسن بالقارئ مراجعة ما كتبه فى تلك القضية صمويل ستيرن فى الفصل الرابع من كتابه: "الموشح الأندلسى" (ترجمة د. عبد الحميد شيحة/ ط٢/ مكتبة الآداب/ ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م/ ٩٤ فصاعدا)، وعنوانه "أصول الموشح"، حيث يجد عدة آراء فى نشأة هذا الجنس، وهو ما يؤكد مرة أخرى أن جب قد قصّر تقصيرا كبيرا حين اقتصر على إيراد رأى واحد فى نشأة الموشحات.

شىء آخر فاته جب ويحسن التريث قليلا إزاءه، إذ يرى أنه من النادر جدا وجود موشحة فى غير الغزل أولا، ثم فى الزهد ثانيا (ص ١١٠). بيد أن للواقع قولا آخر، وهو أن الموشحات قد خاضت فيما خاضت فيه القصائد من موضوعات وأغراض. قال ابن سناء الملك: "والموشحات يُعْمَل فيها ما يُعْمَل في أنواع الشعر من الغزل والمدح والرثاء والهجاء والمجون والزهد" (ابن سناء الملك/ دار الطراز فى عمل الموشحات/ تحقيق د. جودت الركابى/ ط٢/ دار الفكر/ دمشق/ ١٩٧٧م/ ٥١). وهذا هو د. مصطفى الشكعة يخصص فى كتابه الآنف الذكر عن "الأدب الأندلسى" فصلا كاملا فى "موضوعات الموشحات" (هو الفصل الثالث من الباب الرابع/ ص ٤٠٣- ٤٤٣) ذكر فيه أن ذلك الفن الشعرى، بعد أن كان مقصورا فى البداية على الغزل والخمر، قد اتسعت منادحه وأصبح الشعراء يستعملونه فى كل أغراض الشعر من

مديح وتهنئة ووصف لمجالى الطبيعة وجمال المدن وصيد وقنص وزهد وهجاء ورثاء . وقد ساق الأستاذ الدكتور نماذج من كل غرض من هذه الأغراض. وهو نفسه ما قاله د . إحسان عباس فى نهاية الفصل الذى تناول فيه "الموشحات الأندلسية" من كتابه: "تاريخ الأدب الأندلسى- عصر الطوائف والمرابطين" (ط٦/ دار الثقافة/ بيروت/ ١٩٨١م/ ٢٩٠- ٢٥١)، وإن جاء كلامه فى غاية الاختصار .

وقد أورد جِبْ فى كتابه الذى نحن بصدده ترجمة لموشحة ابن زُهْر الحفيد التى مطلعها: "زعمت أنفاسى الصعدا"، وهى موجودة لمن يريدها فى ص ١١١- ١١٢ . وهأنذا أسوق أصلها العربى لمن يحب أن يقابل بين الأصل والترجمة، وقد نقلته من كتاب ابن أبى أصيبعة: "طبقات الأطباء":

زعمت أنفاسي الصعدا أن أفراح الهوى نَكَدُ

هام قلبي في معذِّبِه

وأنا أشكو لمطلبِه

إن كتمتُ الحب متُّ به

وإذا ما صحتُ: وا كَبِدا فرح الأعداء وانتقدوا

أيها الباكي على الطللِ

ومُدِير الراح بالأملِ

أنا من عينيك في شُغُلِ

فدع الدمع السفوح سُدًى وضِرام الشوق تتَّقِدُ

مقلة جادت بما ملكتْ

عرفتْ ذل الهوى فبكتْ

وشكتْ مما بها ورَثَتْ

وفــؤادي هــائم أبــــدا مــا عليـــه للسـلوِّ يَـدُ

إن عيــــني لا أذنِّبُـــــها

أتعبـت قلـبي وأُتعِبُـــها

لنجــــوم بِتُّ أرقبُــــــها

رُمْـتُ أن أُحْصي لها عددا وهْيَ لا يُحْصَى لهـا عـددُ

وغــــزال يغلب الأسَـــدا

جِئْتُ لاستِنجاز ما وعدا

فانـزوى عـني وقال: غـدا

أترى يا قوم إشْ هُو غدا؟ في أي مكان يسكن او نجد؟

وقد ترجم جِبْ، فى هـذا السياق، كلمة "الموشَّحة" بـ" the girdled" (ص ١٠٩)، وهـى تعنـى "الـمُمَنْطَق" أو "الـمُزَنَّر"، أى الـذى شـد خصره بنطَاق أو حزام أو زُنّار. أما "الموشّحة" فمعناهـا الحرفى الأصلى: "التى لبست وشاحا"، وهو نسيج عريض مُلوَّن يَشُدُّه الشخص بين عاتقه وكَشْحه. ومن الممكن ترجمة الفعل: "وشَّحَ" على النحو التالى مثلا: "To dress or adorn with a foulard" كما جاء فى معجم "المورد" العربى الإنجليزى لروحى البعلبكى، على أساس أن "الوشاح" بالإنجليزية هـو "foulard" . عـلاوة علـى أن مستشـرقنا أراد الترجمـة الحرفية، وهى ليست مرادة هنا . وعلى هذا فالترجمة التى استعملها جِبْ ترجمة غير صحيحة من أى وجه نظرتَ إليها .

كما ترجم (ص ١١٢) كلمة "الكتان" فى البيت التالى للشريف الرضى:

كيف لا تُبلَى غلالته   وهو بدر، وهي كتان؟

على أنها "قطن"، إذ جاءت ترجمة البيت عنده هكذا:

How do his underclothes not waste away
Since he is a full moon (in beauty) and they are of cotton?

وواضح أنه استخدم ضمير المذكر فى ترجمة البيت، مع أن الكلام فى شعر الشريف إنما هو عن امرأة لا غلام. فكان ينبغى أن يراعى جِبْ هذا حتى لا ينصرف ذهن القارئ الإنجليزى إلى معنى الشذوذ الجنسى! وأود أن يعرف القارئ أن جِبْ لم يُسَمِّ صاحب البيت، بل توصلت أنا إليه بعد اللجوء إلى عدة حِيَل بحثية انجلت بعد يومين عن بلوغ الهدف، والحمد لله. وكان مفتاح الوصول، أو فلنقل: "كلمة السر"، هى اسم "ابن خَلكان"، الذى ذكره جِبْ فى هذا السياق، إذ قال إن ابن خلكان قد وجد من الضرورى شرح إشارة الشاعر إلى بِلَى القطن (أو بالأحرى: "الكتان") لدى تعرضه لضوء القمر.

وفى الصفحة التالية بعد ذلك يستشهد المستشرق البريطانى بالأبيات البديعة التالية لابن زيدون موردا إياها فى ثوب إنجليزى:

سقى جنباتِ القصر صَوْبُ الغمائمِ   وغنّى على الأغصان وُرْقُ الحمائمِ
بقُرطبةَ الغرّاءِ دار الأكارمِ   بلادٌ بها شَقّ الشبابُ تمائمى
وأنجبنى قومٌ هناك كرامُ
وكم مشهدٍ عند العقيق وجسرِه   قعدنا على حُمْر النبات وصُفْرِه

وظـبيٍ يسقينـا سـلافـةَ خمـــرِه   حكى جسدى فى السقم رقة خَصْرِه
لواحظه عنـد الرُنُـوّ سهـامُ
فقـل لزمـانٍ قـد تولى نعيمُـــهُ   ورثّتْ علـى مَـرّ الليـالى رسُـومُه
وكـم رقّ فيـه بالعَشـيّ نَسيمُـــهُ   ولاحـت لسارى الليـل فيـه نجومُهُ:
عليك من الصَبّ المَشُوق سلامُ

وثـم خطـأ وقـع فيـه المستشـرق البريطـانى عـن حديثـه عـن العـالم الأندلسى العظيم ابن حزم، إذ يقول إنه حفيد أحد الإسبان الذين اعتنقوا الإسلام (ص ١١٤)، وصحة القول أنه ينتمى إلى أصل فارسى. وهذا نص ما خطه ابن خَلكان فى الكلام عن نسبه خلال ترجمته له فى "وَفَيَات الأعيان": "أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن معدان بن سفيان بن يزيد، مولى يزيد بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموي. وجده يزيد أول من أسلم من أجداده، وأصله من فارس. وجده خلف أول من دخل الأندلس من آبائه. ومولده بقرطبة من بلاد الأندلس يوم الأربعاء قبل طلوع الشمس سَلْخَ شهر رمضان سنة أربع وثمانين وثلاثمائة في الجانب الشرقي منها".

ولَدُنْ كلام المؤلف عن كتاب ابن حزم: "الفِصَل فى المِلَل والأهواء والنِحَل"، وهو الكتاب الذى جعل من صاحبه رائدا لمقارنة الأديان فى العالم، نسمعه يقول إنه قد يبدو غريبا أن يكون التأليف فى مقارنة الأديان ظهر، أول ما ظهر، فى المجتمعات الإسلامية. إلا أن التعمق فى الأمر يرينا أنه لا غرابة فى ذلك، إذ كان المسلمون يَتَسِمُون بالتسامح، ومن ثم كانت

هناك أقليات تعيش بين ظَهْرَانَيِهم: يهودًا ونصارى ومجوسًا وأشباه وثنيين، مما أدى إلى اهتمام العلماء المسلمين بدراسة الأديان الأخرى وظهور ذلك النوع من الكتابات الدينية الجدلية (ص ١١٤- ١١٥) .

العصر الفضى

وهو يبدأ عند جبْ بدخول السلاجقة بغداد عام ١٠٥٥ م، وينتهى عام ١٢٥٨م (٤٤٧- ٦٥٦هـ) . وهذا العصر، حسب قوله، لم يكن فى عمومه مواتيا لازدهار الأدب، إذ فيه قويت نزعة الخضوع والتذلل عند الأدباء، تلك النزعة التى كانت موجودة فى الأدب العربى منذ أقدم عصوره، وازداد الكَمّ على حساب الكيف، وساد نصوصَه الحذلقة والتصنعُ والجمودُ فيما قلّت الحيوية وضاق المجال واختفت الأصالة وضعف احتكاك الأدب بالفكر الإغريقى الذى كان يعطيه القوة والحرارة. كما أصبح الهدف الرئيسى عند الطلاب المسلمين فى المدارس والجامعات التى انتشرت آنذاك هو الحفظ، والحفظ فقط: حفظ القرآن والمقامات وشعر المتنبى، وقراءة الشروح وشروح الشروح على مؤلفات النحو والمنطق والعقيدة (ص ١١٧- ١٢٠) . ولنلاحظ هنا عودة المستشرق البريطانى إلى شنْشنته فى عَزْو كل شىء إيجابى فى الفكر والأدب العربى إلى التأثير الإغريقى، علاوة على زعمه المضحك أن الأدب العربى منذ أقدم عصوره كان أدب خضوع وتذلل، وأن الطلبة فى المدارس والجامعات فى ذلك الوقت لم يكن لهم هم ولا شغل سوى الحفظ، والحفظ وحده، فلا تفكير ولا إعمال عقل. فأما نسبته كل شىء نافع فى تراثنا إلى الفكر الإغريقى فقد رددنا عليه من قبل وبيّنّا سخفه وتهافته وتفاهته وما فيه من خبث رخيص وسوء طويّة. وأما أن الأدب العربى كان أدب خضوع وتذلل منذ

أقدم عهوده فلا أدرى كيف واتت جب نفسُه لإصدار مثل هذا الحكم، ولدينا الأدب الجاهلى والإسلامى والأموى، وهو يخلو بوجه عام من تلك النزعة. بل لقد كان هناك طوال العصر العباسى نفسه أدباء معارضون للسلطة لا يعرفون شيئًا عن تلك النزعة التى يعممها جب على كل أدبنا فى كل عصوره.

ويبقى ادعاؤه أن الطلاب المسلمين فى ذلك العصر لم يكن لهم شغل ولا مشغلة إلا استظهار ما يلقى إليهم من الكتب، وهو ادعاء مضحك ومجحف، وإلا فمن أين نبتت تلك العقول العالمية العظيمة كابن القَطّاع النحوى (وُلِدَ فى ٤٣٣هـ) وابن بسام الشنترينى (و٤٥٠ هـ) وابن عساكر (و٤٤٩هـ) والإمام الغزالى (و٤٥٠هـ) والإدريسى (و٤٩٣هـ) وابن بَرّى اللغوى المصرى (و٤٩٩هـ) وابن باجة (ت٥٣٣هـ) وابن زهر (و٤٦٤هـ) والجواليقى (و٤٦٦هـ) والزَّمَخشَرى (و٤٦٧هـ) والشهرستانى (و٤٧٦هـ) وأسامة بن منقذ (و٤٨٨هـ) وابن طُفَيْل (و٤٩٤هـ) والعماد الأصفهانى (و٥١٩هـ) وابن رشد (و٥٢٠هـ)، وابن الجَوْزى (و٥٠٨ هـ) وابن شداد (و٥٣٩هـ) وابن جُبَيْر (و٥٤٠هـ) والإمام فخر الدين الرازى (و٥٤٣هـ) وابن الأثير المؤرخ (و٥٥٥هـ) وابن يعيش الحلبى (و٥٥٦هـ) وابن الأثير الكاتب (و٥٥٨هـ) وعبد اللطيف البغدادى (و٥٥٨هـ) وياقوت الحموى (و٥٧٤هـ) وعبد الواحد المرّاكشى (و٥٨١هـ) وابن الأبار (و٥٩٥هـ) وابن مالك الأندلسى (و٦٠٠هـ) والقرطبى (ت٦٧١هـ) وابن خَلّكان (و٦٠١هـ)

والقَزْوينى (و٦٠٥هـ) وابن النفيس (و٦٠٨هـ) وابن سعيد المغربى (و٦١٠هـ)، تلك العقول التى تميزت فى عمومها بغزارة الإنتاج وعمقه وأصالته واتساع ميادينه وتنوعه، مثلما تميزت بروعة الأسلوب وقوته وحرارته وتدفقه وانسيابيته؟ أتراها صناعةً وارد الخارج؟

كما أن المسلمين كانوا طوال تاريخهم يحفظون القرآن والشعر، فلماذا لم يمنعهم ذلك قبل الآن من الإبداع والأصالة؟ أم ترى الذين نهضوا بعبء النهضة العلمية والأدبية فى الحضارة الإسلامية لم يكونوا من المسلمين؟ إن جبُ، للأسف الشديد، يلقى بكلامه وكأنه لا يعرف أين يقع، وإن كان فى واقع الأمر يقصده قصدا كى يزرع فى أوهام القراء أن المسلمين لا يستطيعون أن يفكروا ولا أن يبدعوا دون سناد من الثقافة الهلينية، وكأنهم فى أصل نشأتهم قد خُلقوا من غير عقول!

وبالنسبة للشعر فلدينا فى تلك الفترة أيضا شعراءُ بارعون مثل ابن حمديس الصقلى (و٤٤٧هـ) وابن خفاجة (و٤٥٠هـ) والطغرائى (و٤٥٥هـ) والأَبِيوَرْدى (و٤٥٧هـ) وابن القَيْسَرانى (و٤٧٨هـ) والأعمى التطيلى (و٤٨٥هـ) والطلائع بن رُزِّيك (و٤٩٥هـ) وسِبْط بن التعاويذى (و٥١٩هـ) وأبو اليُمْن الكِنْدى (و٥٢٠هـ) والقاضى الفاضل (و٥٢٩هـ) وظافر الحداد (ت٥٢٩هـ) وابن قَلاقس (و٥٣٢هـ) وفتيان الشاغورى (و٥٣٣هـ) وابن سناء الملك (و٥٥٠هـ) وابن الساعاتى (و٥٥٣هـ) والرصافى البلنسى (ت٥٧٢هـ) وعمارة اليمنى (ت٥٦٩هـ) وتاج الملوك الأيوبى (و٥٥٦هـ)

ومحيى الدين بن عربى (و٥٦٠هـ) وابن النبيه المصرى (و٥٦٠هـ) وابن الفارض (و٥٧٦هـ) وبهاء الدين زهير (و٥٨١هـ) وابن مطروح القوصى (و٥٩٢هـ) وأبو البقاء الرُّندى (و٦٠١هـ) وابن سهل الأندلسى (و٦٠٥هـ) وسَعْدى الشيرازى (و٥٠٦هـ) وشهاب الدين التّلعَفرى (و٥٩٣هـ) وابن النقيب (و٦٠٨هـ) والبوصيرى (و٦٠٨هـ) وأبو الحسن الشُّشْترى (و٦١٠هـ) والعفيف التلمسانى (و٦١٠هـ) وابن رُزَيْق العُمَانى (ت٦٧٣هـ).

بل إن جب ذاته سوف يرجع فيمدح كتابات من تَتِيح له الفرصة ليمدح إبداعاتهم من هؤلاء المفكرين والأدباء والشعراء كما صنع مع الشهرستانى وياقوت الحموى وابن الجوزى وأسامة بن منقذ وابن عربى وابن الفارض وبهاء الدين زهير والعماد الأصفهانى والقاضى الفاضل وابن شداد وابن الأثير وعبد اللطيف البغدادى وابن خَلِكان وابن عساكر وابن حمديس الصَقلى والإدريسى وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن سعيد المغربى وابن جبير مثلا (ص ١٢٦– ١٤٠)، ليس ذلك فقط، بل إنه قد أقر بالتأثير الضخم لفلاسفة الأندلس على النهضة الأوربية (ص ١٣٦–١٣٧).

وبمناسبة ما جَرّنا الحديث إليه من الكلام عن ياقوت لا ينبغى أن يفوتنى سوق الأصل العربى للسطور التى استشهد بها جِبْ (ص ١١٨–١١٩) لذلك الأديب الكبير من كتابه: "معجم الأدباء"، والتى يردّ بها على

من ينتقدونه لصرفه وقته فى تأليف مثل هذا المعجم العظيم بدلا من الكتابة فى أمور الدين. وهذه هى: "وإني لَجِدُّ عالمٍ ببغيض يندو ويُزْري عليّ، ويُقْبل بوجه اللائمة إليّ. أمَا علم أن النفوس مختلفة الطبائع، ملونة النزائع، ولو اشتغل الناس كلهم بنوع من العلم واحد لضاع باقيه ولدَرَس الذي يليه، وأن الله جل وعلا وعزّ جعل لكل علم من يحفظ جملته، ويَنْظِم جوهرته، والمرء ميسَّر لما خُلِق له؟ ولستُ أنكر أني لو لَزِمْتُ مسجدي ومُصَلاي، واشتغلتُ بما يعود بعاقبة دنياي في أُخْرَاي لكان أَوْلَى، وبطريق السلامة في الآخرة أَحْرَى. ولكن طلب الأفضل مفقود، واعتماد الأَحْرَى غير موجود. وحَسْبُك بالمرء فضلاً ألا يأتي محظورا، ولا يَسْلُك طريقا غَرُورا".

وكذلك نورد من رحلة ابن بطوطة هذه السطور التى ساق جِبُّ ترجمتها فى كتابه (ص ١٥٢- ١٥٣)، على عادتنا فى تزويد القراء بالأصل العربى لما يقدّم لنا جب ترجمته حتى يكون فى حوزتهم النصان فيحكموا على مدى دقة الترجمة وعلى ذوق المستشرق البريطانى فى الاختيار: "ومن اللاذقية ركبنا البحر في قرقورة كبيرة للجُنُويّين يسمّى صاحبها بـ"مَرْتُلمين"، وقصدنا بَرّ التركية المعروف بـ"بلاد الروم"، وإنما نُسِبَتْ إلى الروم لأنها كانت بلادهم في القديم... وبها الآن كثير من النصارى تحت ذمة المسلمين من التركمان. وسرنا في البحر عَشْرًا بريحٍ طيبةٍ، وأكرمنا النصراني ولم يأخذ منا نولاً. وفي العاشر وصلنا إلى مدينة

العلايا، وهي أول بلاد الروم. وهذا الإقليم المعروف ببلاد الروم من أحسن أقاليم الدنيا، وقد جمع الله فيه ما تفرق من المحاسن في البلاد: فأهله أجمل الناس صورا، وأنظفهم ملابس وأطيبهم مطاعم، وأكثر خلق الله شفقة. ولذلك يقال: البَرَكة في الشام، والشَفَقة في الروم. وإنما عُنيَ به أهل هذه البلاد. وكنا متى نزلنا بهذه البلاد زاويةً أو دارًا يتفقد أحوالنا جيرانُنا من الرجال والنساء، وهن لا يحتجبن. فإذا سافرنا عنهم ودّعونا كأنهم أقاربنا وأهلنا، وترى النساء باكيات لفراقنا متأسفات".

وفى ص ١٢٢- ١٢٣ يُورِد جبْ ما قاله السيوطى فى الفصل الخاص بـ"طبقات المفسرين" من كتابه: "الإتقان فى علوم القرآن" عن غلبة تخصص كل مفسر على تفسيره وانتقاده ذلك الاتجاه لدى أهل التفسير، وإن لم يحدد جب من أين نقل ذلك النص، وهو ما اقتضانى بعضا من البحث والتخمين والتجريب حتى عثرت عليه فى الموضع المذكور من "الإتقان". وهذا نص ما قاله السيوطى، أضعه بين يَدَى القارئ كى تكون أمامه الفرصة للمقابلة بين الأصل العربى والترجمة الإنجليزية. قال الإمام السيوطى رحمه الله: "ثم صنف بعد ذلك قوم برعوا في علوم فكان كل منهم يقتصر في تفسيره على الفن الذي يغلب عليه. فالنحوي تراه ليس له هَمّ إلا الإعراب وتكثير الأوجه المحتملة فيه ونقل قواعد النحو ومسائله وفروعه وخلافياته كالزجّاج والواحدي في "البسيط" وأبي حيان في "البحر" و"النهر". والإخباري ليس له شغل إلا القصص واستيفاؤها والإخبار عمن سلف

سواء كانت صحيحة أو باطلة كالثعلبي. والفقيه يكاد يسرد فيه الفقه من باب الطهارة إلى أمهات الأولاد. وربما استطرد إلى إقامة أدلة الفروع الفقهية التي لا تعلق لها بالآية، والجواب عن أدلة المخالفين كالقرطبي. وصاحب العلوم العقلية، خصوصًا الإمام فخر الدين، قد ملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة وشُبَهها وخرج من شيء إلى شيء حتى يقضي الناظر العجب من عدم مطابقة المورد للآية. قال أبوحيان في "البحر": جمع الإمام الرازي في تفسيره أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير. ولذلك قال بعض العلماء: فيه كل شيء إلا التفسير".

وإذا كان لا بد من كلمة هنا فأنا لا أوافق الإمام السيوطى على انتقاده ذاك، إذ القرآن الكريم بحرٌ زخّار يموج بألوان الفكر التى لا تكاد تنتهى: من سياسة إلى اقتصاد إلى أخلاق إلى تشريع إلى طب إلى طبيعة إلى أحياء إلى تاريخ إلى جغرافيا إلى مقارنة أديان... إلخ. ثم إن القرآن هو مبعث النهضة العربية وأساس علومها المختلفة، ومحوّل مسار الحضارة البشرية، وله جوانب متعددة يمكن تناوله من أحدها أو من بعضها حسبما تملى الحاجة أو تسعف موهبة المفسر وتخصصه. ومن المستحيل أن ينفرد مفسر واحد بتناول كل شىء فى كتاب الله، بل كل ما يستطيعه هو أن يعكف على بعض جوانبه التى يكون مهتما بها ومؤهّلا لها. وطبيعى أن يعظّم كل منا تخصصه ويراه بعين الحب والتفضيل، ومن ثم كان من طبائع الأمور التى لا نكران لها أن يركز كل عالم يدرس القرآن على الزاوية التى

يحسنها ويبرع فيها ويستطيع أن يقدم من خلالها الجديد المفيد. ولولا هذا الاهتمام والمبالغة فيه لما برزت كنوز القرآن ذلك البروز. والزمان كفيل بغربلة ما لا غَنَاء فيه والإبقاء على النافع المجدى.

كذلك أورد جب ترجمة نص من "معجم الأدباء" لياقوت الحموى نقله عن الحريرى فى وصف بطل مقاماته أبى زيد السَّروجى، وإن كان كلام المستشرق يوهم أن القول هو قول ياقوت نفسه، رغم أنه ليس سوى ناقل لما قاله الحريرى كما أومأتُ. قال الحريرى فيما رواه عنه ياقوت: "أبو زيد السروجي كان شيخاً شحاذاً بليغاً، ومُكْدِيًا فصيحًا. ورد علينا البصرةَ فوقف يوما في مسجد بني حَرَام فسلم ثم سأل الناس، وكان بعض الولاة حاضرا، والمسجد غاصٌّ بالفضلاء، فأعجبتهم فصاحته، وحسن صياغة كلامه وملاحته، وذكر أَسْر الروم ولده كما ذكرناه في "المقامة الحرامية"، وهي الثامنة والأربعون. قال: واجتمع عندي عشية ذلك اليوم جماعة من فضلاء البصرة وعلمائها، فحكيت لهم ما شاهدت من ذلك السائل وسمعت من لطافة عبارته في تحصيل مراده، وظرافة إشارته في تسهيل إيراده، فحكى كل واحد من جلسائه أنه شاهد من هذا السائل في مسجده مثل ما شاهدت، وأنه سمع منه في معنى آخر فصلاً أحسن مما سمعت. وكان يغير في كل مسجدٍ زيه وشكله، ويظهر في فنون الحيلة فضله. فتعجبوا من جريانه في ميدانه، وتصرفه في تلونه وإحسانه. فأنشأتُ "المقامة الحرامية" ثم بنيتُ عليها سائر المقامات".

ولَدُنْ حديثه عن ابن الفارض والبهاء زهير حرص المستشرق البريطانى أيضا على الاستشهاد ببعض من شعرهما، فأورد ترجمة نيكلسون لبعض الأبيات الشعرية للأول فى الذات الإلهية على طريقة المتصوفة فى استعمال أسلوب الغزل بالنساء (ص ١٣٠)، وترجمة بالمر لمقطوعة الآخَر فى فتاة عمياء هام بها ذلك الشاعر (ص ١٣١). وهذان هما النصان على الترتيب:

تراه، إن غاب عني، كلُّ جارحة ... في كل مَعْنًى لطيف رائقٍ بَهِجِ
في نغمة العود والناي الرخيم إذاً ... تآلفا بين ألحانٍ من الهَزَجِ
وفي مسارح غزلان الخمائل في ... بَرْد الأصائل والإصباح في البَلَجِ
وفي مساقط أنداء الغمام على ... بساط نَوْرٍ من الأزهار مُنْتَسِجِ
وفي مساحب أذيال النسيم إذا ... أهْدَى إليّ سُحَيْرًا أطيب الأَرَجِ
وفي التثاميَ ثغر الكأس مرتشفًا ... ريقَ المُدامة في مُسْتَنْزَهٍ فَرِجِ

*   *

قالوا: تَعَشَّقْتَها عمياءَ؟ قلتُ لهم: ... ما شانَها ذاك في عيني ولا قَدَحا
بل زاد وَجْديَ فيها أنها أبدًا ... لا تنظر الشَّيْبَ في فَوْدي إذا وضَحا
إن يجرح السيفُ مسلولاً فلا عجبٌ ... وإنما عجبي من مُغْمَد جَرَحا
كأنما هيَ بستانٌ خلوتُ به ... ونام ناطوره سكرانَ قد طفحا
تفتّحَ الوردُ فيه من كمائمه ... والنرجسُ الغضُّ فيه بَعْدُ ما انفتحا

والملاحظ أن نيكلسون قد ترجم عبارة "فى مستنزه فَرِجِ" بـ"beneath a pleasant shade"، أى "فى ظل بهيج"، والمعنيان مختلفان. أما بالمر فبسبب لجوئه إلى الترجمة الشعرية فيما يبدو قد اضطُرَّ

إلى ترك بعض الأشياء فى الأصل فلم يترجمها، كما فى الشطر الثانى من البيت الأول الذى أهمله تماما، مثلما أهمل الإشارة إلى سُكْر الناطور بعد أن طفح من الخمر، فضلا عن أنه لم يهتم بتحديد موضع الشيب وأنه فى الفودين، بل اكتفى بالإشارة إلى أن الشيب قد أفسد شكله. كذلك نراه يترجم الفعل: "جَرَحَ" بـ"slay"، ومعناها: "ذَبَح"، وهى أقوى من الأصل كثيرا، إذ أين الذبح من الجرح؟

وكان مسْك الختام لهذا الفصل أنْ ضَمَّن جبْ كتابَه ترجمةً (بقلم من؟ لا أدرى) لسطور من رحلة ابن جبير أُخِذَتْ من صفحاتها الأولى حيث يصف الرحالة الأندلسى هطول المطر عليه هو ورفاق السفينة فى عُرْض البحرِ المتوسط وما صحبه من هيجان للموج ملأ قلوبهم بالرعب وجعلهم يرفعون أَكُفَّ الضراعة إلى المولى سبحانه وتعالى (ص ١٣٩- ١٤٠)، فيقول: "وفي ليلة الأربعاء بعدها، من أولها، عصفت علينا ريح هال لها البحر وجاء معها مطر ترسله الرياح بقوة كأنه شآبيب سهام. فعَظُم الخَطْب واشتد الكَرْب، وجاءنا الموج من كل مكان أمثال الجبال السائرة. فبقينا على تلك الحال الليل كله، واليأس قد بلغ منا مبلغه، وارتجينا مع الصباح فرجة تخفف عنا بعض ما نزل بنا، فجاء النهار، وهو يوم الأربعاء التاسع عشر من ذي القعدة، بما هو أشد هولاً وأعظم كربًا. وزاد البحر اهتياجًا، واربدَّت الآفاق سوادًا، واستشرت الريح والمطر عُصُوفًا حتى لم يثبت معها شراع. فلجأ (النُوتِية إلى) استعمال الشُرُع

الصغار. فأخذت الريح أحدها ومزقته وكسرت الخشبة التي ترتبط الشُّرُع فيها، وهي المعروفة عندهم بالقَرَيِّة. فحينئذ تمكن اليأس من النفوس وارتفعت أيدي المسلمين بالدعاء لله عز وجل. وأقمنا على تلك الحال النهار كله. (وحين) جَنَّ الليل فترت الحال بعض فتور، وسرنا في هذه الحال كلها بريح الصواري سيرا سريعا. وفي ذلك اليوم حاذينا بَرّ جزيرة صقلية. وبتنا تلك الليلة، التي هي ليلة الخميس التالية لليوم المذكور، مترددين بين الرجاء واليأس. فلما أسفر الصبح نشر الله رحمته، وأقشعت السحب، وطاب الهواء، وأضاءت الشمس، وأخذ في السكون البحر، فاستبشر الناس وعاد الأنس وذهب اليأس. والحمد لله الذي أرانا عظيم قدرته".

العصر المملوكى

وفى أول هذا الفصل عَرَض جِبْ لما سماه: "انحطاط الدراسات العربية فى العصر المملوكى" واتخذ من فقرة وردت فى "رحلة ابن بطوطة" برهانا على ذلك الانحطاط، وهى الفقرة التى يتحدث فيها الرحالة العربى الشهير عن خطبة جمعة حضرها فى أحد مساجد البصرة واستمع فيها لخطيب لا يقيم شيئًا من قواعد النحو حسبما ذكر. قال رحمه الله: "شهدتُ مرة بهذا المسجد صلاة الجمعة، فلما قام الخطيب إلى الخطبة وسردها لحن فيها لحنًا كثيرًا جليًّا، فعجبت من أمره، وذكرت ذلك للقاضي حجة الدين. فقال لي: إن هذا البلد لم يبق به من يعرف شيئًا من علم النحو. وهذه عبرة لمن تفكّر فيها. سبحان مغير الأشياء ومقلب الأمور! هذه البصرة التي إلى أهلها انتهت رياسة النحو، وفيها أصله وفرعه، ومِنْ أهلها إمامُه الذي لا يُنْكَر سَبْقه، لا يقيم خطيبها خطبة الجمعة على دُؤُوبه عليها".

بَيْدَ أن الأمور لا ينبغى أن تؤخذ بهذه الطريقة، إذ ليس من الحصافة فى شىء أن يصنع الإنسانُ صنيعَ جِبْ فيقيم حكمه على عصر بكامله، وفى مثل تلك القضية المعقدة، استنادا إلى جهل خطيب من خطباء المساجد فى مدينة من المدن، أو حتى جهل معظم خطبائها، بالنحو والصرف، وإلا فإن الأمر يشبه ما هو حاصل الآن فى كثير من المساجد وخطَب الجمعة فى مصر لا فى مسجد واحد من مساجدها ولا فى

خطيب واحد من خطباء تلك المساجد، ومصر زعيمة العالم العربى فى دنيا الثقافة، ولكن هذا لا يعنى أن الدراسات العربية والأدبية فيها قد انحطت إلى هذا الحد رغم ضعف الطلاب بوجه عام وانصراف الشعب عن تحصيل العلم والاهتمام بأمور المعرفة والثقافة. ذلك أنه على الجانب الآخر ثَمّ علماءُ وكتّابٌ وأدباءُ كثيرون يحسنون الكلام والكتابة والإبداع ولا يلحنون فى شىء من أمور النحو والصرف بل يتعمقون فيها تعمقا عظيما، ولكثير منهم بحوث عالمية فى هذا الموضوع، ويتمتعون بفحولة الأسلوب وجماله وحيويته. كما أن ابن بطوطة قد استمع إلى ما لا يحصى له عدد من خطباء الجمعة فى المدن والقرى المختلفة التى مر بها أو نزل فيها، ولم نسمعه ينتقد أحدا آخر سوى ذلك الخطيب.

بل أستطيع بالمقابل أن أورد من الكتاب ذاته فقرة أخرى أتت بعد ذلك بقليل يمدح فيها ابن بطوطة خطيبا واعظا استمع إليه فى تُسْتَر، فأبدى من ضروب البراعة فى القول والمعانى والمواعظ ما ملك به لُبّه وبعثه إلى التعبير عن شدة إعجابه بعلمه وخطابته وموعظته. قال يصف الشيخ شرف الدين موسى ابن الشيخ صدر الدين سليمان: "حضرت يوما عنده ببستان له على شاطئ النهر، وقد اجتمع فقهاء المدينة وكبراؤها، وأتى الفقهاء من كل ناحية، فأطعم الجميع. ثم صلى بهم صلاة الظهر، وقام خطيبا وواعظا بعد أن قرأ القراء أمامه بالتلاحين المبكية والنغمات المحركة المهيجة، وخطب خطبة بسكينة ووقار، وتصرف في فنون العلم من تفسير

كتاب الله وإيراد حديث رسول الله والتكلم على معانيه، ثم ترامت عليه الرقاع من كل ناحية. ومن عادة الأعاجم أن يكتبوا المسائل في رقاع ويرموا بها إلى الواعظ، فيجيب عنها. فلما رُمِيَ إليه بتلك الرقاع جمعها في يده، وأخذ يجيب عنها واحدة بعد واحدة بأبدع جواب وأحسنه. وحان وقت صلاة العصر فصلى بالقوم وانصرفوا، وكان مجلسه مجلس علم ووعظ وبركة. وتبادر التائبون فأخذ عليهم العهد وجَزَّ نواصيَهم، وكانوا خمسة عشر رجلاً من الطلبة قَدِموا من البصرة برَسْم ذلك، وعشرة رجال من عوام تَسْتُر". ولنلاحظ أنه استمع إلى ذلك الخطيب فى مدينة تستر، وهى من بلاد العجم لا العرب، فما القول فى هذا؟

وفوق هذا فهناك فى ذلك العصر العشرات بعد العشرات من الشعراء والكتاب المعروفة أسماؤهم للمحتكين بأدب تلك الفترة، وكلهم كان يقبض على زمام لغته وبيانه بيد من حديد كما تشير آثارهم التى تركوها لنا خلفهم. كذلك قرأت لابن بطوطة عند مُقَامه بمصر قوله: "وأما المدارس بمصر فلا يحيط أحد بحَصْرها لكثرتها". ولا يصح أن ننسى أبدا أن ذلك العصر هو عصر المعاجم الكبرى كـ"القاموس المحيط" للفيروزابادى و"لسان العرب" لابن منظور، والموسوعات الأدبية كـ"نهاية الأَرَب فى فنون الأدب" للنويرى و"صبح الأعشى" للقلقشندى، وكذلك كتب التنبيه على الأخطاء اللغوية وتصويبها مثل "تصحيح التصحيف وتحرير التحريف" للصفدى، فهل يعقل أن تكون بمصر وحدها كل تلك المدارس التى لا

تحصى كما يقول رحالتنا، وتزدهر كتابة المعاجم والموسوعات الأدبية فى ذلك العصر، ثم يكون انحطاط الأدب بتلك الصورة التى يريدنا جبٌ أن نصدق بها ؟ ذلك أمر بعيد التصديق !

ثم إن ذلك العصر يعجّ بهامات عملاقة مثل ابن خلدون والقلقشندى ولسان الدين بن الخطيب وابن حجّة الحموى والمقريزى وابن تغْرِى بَرْدِى وابن دقيق العيد وعز الدين بن عبد السلام والسخاوى وابن حجر وتاج الدين السبكى والسيوطى وابن تيمية وابن قيّم الجوزية وأبى الفدا وأبى شامة وابن العماد والقَرافى وابن هشام وابن عَقيل وابن شاكر الكتبى وابن العديم وابن بَطوطة وابن إياس وابن نباتة وصلاح الدين الصَّفَدى وابن فضل الله العمرى وابن الوردى وصفى الدين الحِلى وابن دانيال وابن عربشاه والقزوينى والفيروزابادى وابن منظور والنويرى وأبى الحسين الجزار وابن مكانس وسراج الدين الوراق. . . وقد ذكرت أسماء هؤلاء الأعلام كيفما اتفق، كما كان التركيز على أعلام مصر والشام وحدهم تقريبا، فضلا عن أننى لم ألتفت إلى أدباء مُخَضْرَمِى العصرين: السابق والحالى كابن الفارض والعفيف التلمسانى والبوصيرى مثلا، وإن لم يمنعنا هذا من التعرض أحيانا لإبداعاتهم التى تتعلق بهذا العصر. ومن يرجع إلى الموسوعة العظيمة التى صنعها د. محمود رزق سليم لعصر المماليك وتياراته الفكرية والأدبية لشُده. وقد اطّلعتُ على هذه الموسوعة وقلبت فيها وقرأت عددا غير قليل من فصولها منذ نحو خمس عشرة سنة حين أُسْنِد إلىّ تدريس العصر

المملوكى والعثمانى فى كلية التربية بالطائف، فكان أن تغيرت نظرتى إلى ذلك العصر تغيرا حادا، وذلك بفضل الدكتور سليم وكتابه العملاق الذى أدعو الله أن يقيض له من طلاب الدراسات العليا من يعكف عليه ويدرسه ويعطيه حقه من التقدير، أو يوسع لى فى العمر ويتيح لى من الفرصة ما يساعدنى على القيام أنا نفسى بهذا الواجب. وهناك كتاب آخر أكثر من جيد يؤرخ لهذا العصر أيضا هو كتاب د. عمر موسى باشا: "تاريخ الأدب العربى- العصر المملوكى". بل إن جب نفسه قد ذكر عددا من أصحاب هذه الأسماء العملاقة وأبرز ما يتحلى به تاجها الفكرى والأدبى من قيمة عظيمة، وهم البوصيرى وأبو الفدا وابن ماجد الملاح (الذى ساعد البرتغاليين على اكتشاف رأس الرجاء الصالح) والقلقشندى والذهبى والصفدى وابن حجر والسخاوى والدميرى وابن تيمية والمقريزى وابن عَرَبْشَاه والسيوطى (ص ١٤٢- ١٤٧)، ولسان الدين بن الخطيب (ص ١٥٠، ١٥٥)، وابن بطوطة (ص ١٥١- ١٥٢)، وابن خلدون (ص ١٥٣)، بالإضافة إلى السطور الكثيرة المنبهرة التى خصصها للحديث عن "ألف ليلة وليلة" (ص ١٤٨- ١٤٩)، ذلك العمل الذى سحر ولا يزال يسحر العقل والذوق الغربى.

ويهمنى هنا المسارعة إلى القول بأن شعر هذا العصر لا يجرى فى جانب كبير منه على تقاليد الشعر كما كان يعرفها كبار الشعراء فى العصور الماضية، إلا أن هذا لا ينبغى أن يكون تُكَأَةً للغض من قيمة ذلك

الشعر، فقد كان له شخصيته الخاصة وطابعه الشعبى والشخصى الحميمى، فضلا عن النزعة الصوفية الزهدية البسيطة التى لم يكن لها وجود لافت قبل ذلك. كما أن الظن بشيوع السجع فى كل كتابات هذا العصر وهم ينبغى تصحيحه، إذ هناك كثير من الكتب لا يهتم مبدعوها بالسجع، اللهم إلا فى مقدماتها فقط، أما سائر الكتاب فبأسلوب متدفق عفوى قوى يأخذ بمجامع العقل والقلب جميعا . وهذه أمثلة سريعة وقليلة على ما نقول. خذ مثلا قول ابن نباتة:

يا قلب، أنت ومقلتى	متحاربان كما أرى
هاتيك تمنعك الهدو	ء، وأنت تمنعها الكرى
وأنا الذى قاسيت بيـ	ـنكما العذاب الأكبرا
كُفَّا المدامع والأسى	فلقد كفى ما قد جرى
لا آخَذَ الرحمنُ مَنْ	مَلَكَ الحشا فتجبّرا
قابلتُ رونق خده	فصبغتُ دمعىَ أحمرا
يا ناعس الأجفان، قد	حكم الهوا أن أسهرا
ما كان أَرْبَحَ عاشقًا	لو أن وصلك يُشْتَرَى!

إنها لغة بسيطة، لكنها دافئة منسابة، والصور نضرة، والمقابلات والموازنات والتقسيمات ساحرة، والمعانى رائقة ورائعة وعميقة رغم ما يبدو من بساطة الشعر، والأمنية التى يختم بها الشاعر مقطوعته عجيبة تلخص مأزق الحب، بل مأزق الحياة والسعادة كلها . ذلك أننا جميعا نبغى أن نعيش سعداء فى الحب وفى غير الحب، إلا أن السعادة للأسف

ليست فى أيدينا، كما أنها لا تشترى، وإلا لبذلنا كلنا فيها كل ما نملك من رخيص ونفيس. وهذا ما حارت فيه كل الألباب، ألباب الفلاسفة والحكماء والعقلاء والدهماء والأغبياء على السواء. وإنى لا أدرى لماذا لا يذهب ملحنونا فيفتشوا فى دواوين أمثال ذلك الشاعر ليستخرجوا منها أغانى رائعة بديعة تَرْقَى بذوق المستمعين من خلال لغتها ولفتاتها العقلية وخطراتها النفسية وتَزَف ما تصوره من أحاسيس وتغوص إليه من فِكَر، كما فعل مثلا الموسيقار محمد عبد الوهاب مع قصيدة "قالت" لصفىّ الدين الحلِّىّ، بدل ذلك النواح المشروخ والنهيق المقبوح الذى يكدر الأذواق ويُصِمّ الآذان ويطمس على القلب والعقل معا ويحاصرنا الآن فى كل مكان!

ثم ها هى ذى أبيات من قصيدة لابن مليك الحموى يبتهل فيها إلى الله ويمدح سيد الرسل فى عفوية عجيبة يترقرق فيها الأمل فى مولاه، والحب لنبيه، وهو حب ليس وراءه من مزيد، فضلا عما فى الأبيات من حرارة وهاجة تستولى على النفس استيلاءً. وقد جاءت هذه الأبيات فى زمنها تماما، إذ كثر الآن المجرمون المتطاولون على مقام سيد النبيين وتباذؤوا فى حقه الشريف. يقول ابن مليك الحموى:

يا رب، عفوا فإنى خائفٌ وَجِلُ ... وليس لى صالحٌ يُرْجَى ولا عملُ
وجئت بابك يا مولاى مفتقرًا ... إلى غِنَاك، وقد ضاقت بِىَ الحِيَلُ

لولاه ما شاقنى عُرْبٌ بذى سَلَمٍ ... ولا أراكٌ ولا بانٌ ولا أَثَلُ
كلا ولا راق لى نظم القريض ولا ... حلا نسيبٌ ولا مدحٌ ولا غَزَلُ

وما أشبّبُ في معنًى أهيم به | إلا وأنت، لعَمْرى، القصد والأملُ

يا سيد الرسل، سوء الحظ أخّرنى | وعاقنى المُقْعدان: العجزُ والكسلُ
فليت شعْرى هل فى العمر يؤذن لى | بزَوْرَة قبلَ أن يغتالنى الأجلُ؟
فقبلها كان بالأهْلينَ لى شُغُلٌ | واليوم أصبحتُ لا أهلٌ ولا شُغُلُ
وما مُقامى بأرض لا أنيس بها | وليس لى ناقةٌ فيها ولا جملُ
لكننى منك أرجو العطف لى كرمًا | وليس للعبد عن ساداته بَدَلُ

ما كل هذا الحب والتفانى؟ ما كل هذه السماحة والصراحة؟ ما كل هذه اللياقة واللباقة؟ ما كل هذا الأسلوب المبهج الجميل والتدفق العفوى الأصيل؟

أما البوصيرى، الذى سوف أعود له بعد قليل، فإن له أشعارا فى شكوى الحال أحببت أن أتحف القراء منها بتلك القصيدة:

يا أيها المولى الوزير الذي | أيامه طائعة أمْرَه
ومن له منزلة في العُلى | تكلّ عن أوصافها الفكره
إليك نشكو حالنا: إننا، | حاشاك، من قوم أُولي عُسْره
في قِلّة نحن، ولكنّ لنا | عائلةً في غاية الكثْره
أُحَدِّثُ المولى الحديثَ الذي | جرى لهم بالخيط والإبره
صاموا مع الناس، ولكنهم | كانوا لمن أبصرهم عبره
إن شربوا فالبئر زيرٌ لهم | ما برحتْ، والشربة الجَرّه
لهم من الخبز مصلوقة | في كل يوم تشبه النشره
أقول مهما اجتمعوا حولها: | تنزهوا في الماء والخضره
وأقبل العيد وما عندهم | قمح ولا خبز ولا فطْره

فارحمهمو. إن عاينوا كعكة ... في يد طفل أو رأوا تمره
تشخص أبصارهم نحوها ... بشهقة تتبعها زفره
كم قائل: "يا أبا" منهمو ... "قطعت عنا الخير في كرّه
ما صرت تأتينا بفلس ولا ... بدرهم ورق ولا نقره
وأنت في خدمة قوم، فهل ... تخدمهم يا أبتاً سخره؟"
ويوم زارت أمّهم أختُها ... والأخت في الغيرة كالضرّه
وأقبلت تشكو لها حالها ... وصبرها مني على العشره
قالت لها: كيف تكون النسا ... كذا مع الأزواج يا عزّه؟
قومي اطلبي حقك منه بلا ... تخلُّف منك ولا فتره
وإن تأبى فخذي ذقنه ... وخلّصيها شعرة شعره
قالت لها: ما هكذا عادتي ... فإن زوجي عنده ضجره
أخاف إن كلمتُه كلمةً ... طلقني. قالت لها: بعره
وهوّنتْ قدريَ في نفسها ... فجاءت الزوجة مجترّه
فقابلتْني فتهدّدْتُها ... فاستقبلتْ رأسي بآجُرّه
ودامت الفتنة ما بيننا ... من أول الليل إلى بُكره
وحقُّ مَنْ حالتُه هذه ... أن ينظر المولى له نظره

إن الرجل إنما يقبس من نار قلبه وواقع بيته، وهو إن فاتته فحولة الشعر فلم يفته الكثير، لأن هذا اللون من الشعر لا يصلح له إلا هذا الأسلوب البسيط العجيب: العجيب فى صدقه وصراحته وواقعيته وفكاهته وشعبيته وحسن تصويره ودفء تعبيره. وماذا يريد الواحد منا فى مثل هذا الموقف أكثر من هذا؟ ولا ينبغى أن نغفل الألفاظ العامية

المصرية الموحية التى يستعملها البوصيرى، وما زلنا نستعملها نحن أيضا حتى الآن كقوله: يا عزة (يا من تجلبين الشماتة والاستحقار لنفسك وأهلك)، والفطرة (ألطاف العيد الصغير من تمر وزبيب وكعك)، وسخرة (بلا مقابل)، وبكرة (غدًا)، و"صبرها مني على العشرة" (رضاها بواقع الحال البائس إخلاصا لزوجها وحرصا منها على بيتها أن يُهدم) . . .

وأما فى النثر فأود أن أورد هذا النص من "مقدمة ابن خلدون"، وهو عن فن الكتابة الأدبية وكيفية تحصيل الأسلوب السليم الجميل، وفيه يقول إن "صناعة الكلام نظمًا ونثرا إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تبع لها، وهي أصل. فالصانع الذي يحاول مَلكة الكلام في النظم والنثر إنما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها من كلام العرب ليكثر استعماله وجريه على لسانه حتى تستقر له الملكة في لسان مُضر ويتخلص من العُجْمة التي رُبِّيَ عليها في جيله ويفرض نفسه مثل وليد ينشأ في جيل العرب ويُلقن لغتهم كما يُلقنها الصبي حتى يصير كأنه واحد منهم في لسانهم. وذلك أنا قدمنا أن للسان مَلَكةً من الملكات في النطق يحاول تحصيلها بتكرارها على اللسان حتى تُحصَّل، شأن الملكات. والذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ، وأما المعاني فهي في الضمائر. وأيضا فالمعاني موجودة عند كل واحد، وفي طوع كل فكر منها مايشاء ويرضى، فلا تحتاج إلى تكلف صناعة في تأليفها. وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلناه، وهو بمثابة القوالب للمعاني. فكما أن الأواني

التي يُغْتَرَف بها الماء من البحر، منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف، والماء واحد في نفسه، وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء، كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه باعتبار تطبيقه على المقاصد. والمعاني واحدة في نفسها، وإنما الجاهل بتأليف الكلام وأساليبه على مقتضى مَلَكة اللسان إذا حاول العبارة عن مقصوده ولم يحسن بمثابة المُقْعَد الذي يروم النهوض ولا يستطيعه لفقدان القدرة عليه...

(و)قد قدّمنا أنه لا بد من كثرة الحفظ لمن يَرُوم تعلم اللسان العربي، وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلته تكون جودة المَلَكة الحاصلة عنه للحافظ. فمن كان محفوظه من أشعار العرب الإسلاميين شعر حبيب أو العتابي أو ابن المعتز أو ابن هانئ أو الشريف الرضي أو رسائل ابن المقفع أو سهل ابن هارون أو ابن الزيات أو البديع أو الصابئ تكون ملكته أجود وأعلى مقاما ورتبة في البلاغة ممن يحفظ أشعار المتأخرين مثل شعر ابن سهل أو ابن النبيه أو ترسُّل البيساني أو العماد الأصبهاني لنزول طبقة هؤلا عن أولئك. يظهر ذلك للبصير الناقد صاحب الذوق. وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع تكون جودة الاستعمال من بعده ثم إجادة الملكة من بعدهما. فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام ترتقي الملكة الحاصلة لأن الطبع إنما ينسج على منوالها وتنمو قوى الملكة

بتغذيتها . وذلك أن النفس، وإن كانت في جبلّتها واحدة بالنوع، فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الإدراكات. واختلافها إنما هو باختلاف ما يَرِد عليها من الإدراكات والملَكات والألوان التي تكيّفها من خارج. فبهذه يتم وجودها وتخرج من القوة إلى الفعل صورتها . والملكات التي تحصل لها إنما تحصل على التدريج كما قدمناه. فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسيل، والعلمية بمخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها وتخريج الفروع على الأصول، والتصوفية الربانية بالعبادات والأذكار وتعطيل الحواس الظاهرة بالخلوة والانفراد عن الخلق ما استطاع حتى تحصل له ملكة الرجوع إلى حسه الباطن وروحه وينقلب ربانيًا، وكذا سائرها . وللنفس في كل واحد منها لون تتكيف به. وعلى حسب ما نشأت الملكة عليه من جودة أو رداءة تكون تلك الملكة في نفسها: فملكة البلاغة العالية الطبقة في جنسها إنما تحصل بحفظ العالي في طبقته من الكلام. ولهذا كان الفقهاء وأهل العلوم كلهم قاصرين في البلاغة، وما ذلك إلا لما سبق إلى محفوظهم ويمتلئ به من القوانين العلمية والعبارات الفقهية الخارجة عن أسلوب البلاغة والنازلة عن الطبقة لأن العبارات عن القوانين والعلوم لا حظ لها في البلاغة. فإذا سبق ذلك المحفوظ إلى الفكر وكثر وتلونت به النفس جاءت الملكة الناشئة عنه في غاية القصور وانحرفت عباراته عن أساليب العرب في كلامهم. وهكذا نجد شعر

الفقهاء والنحاة والمتكلمين والنظّار وغيرهم ممن لم يمتلئ من حفظ النقيّ الحر من كلام العرب. أخبرني صاحبنا الفاضل أبو القاسم بن رضوان كاتب العلامة بالدولة المرينية قال: ذاكرت يوما صاحبنا أبا العباس بن شعيب كاتب السلطان أبي الحسن، وكان المقدَّم في البصر باللسان لعهده، فأنشدته مطلع قصيدة ابن النحوي ولم أنسبها له، وهو هذا:

لم أدر حين وقفت بالأطلال   ما الفرق بين جديدها والبالي

فقال لي على البديهة: هذا شعر فقيه. فقلت له: ومن أين لك ذلك؟ قال: من قوله: "ما الفرق"، إذ هي من عبارات الفقهاء، وليست من أساليب كلام العرب. فقلت له: لله أبوك. وأما الكتّاب والشعراء فليسوا كذلك لتخيرهم في محفوظهم ومخالطتهم كلام العرب وأساليبهم في الترسل وانتقائهم له الجيد من الكلام. ذاكرت يوما صاحبنا أبا عبد الله بن الخطيب وزير الملوك بالأندلس من بني الأحمر، وكان الصدر المقدَّم في الشعر والكتابة، فقلت له: أجد استصعابا عليَّ في نظم الشعر متى رُمْتُه مع بصري به وحفظي للجيد من الكلام من القرآن والحديث وفنون من كلام العرب، وإن كان محفوظي قليلاً. وإنما أُتيتُ، والله أعلم بحقيقة الحال، من قِبَل ما حصل في حفظي من الأشعار العلمية والقوانين التأليفية. فإني حفظت قصيدتي الشاطبي الكبرى والصغرى في القراءات والرسم واستظهرتهما، وتدارست كتابَي ابن الحاجب في الفقه والأصول، و"جُمَل" الخونجي في المنطق، وبعض كتاب "التسهيل"، وكثيرا من قوانين التعليم في "المجالس". فامتلأ محفوظي من ذلك وخدش وجه الملكة التي استدعيت

لها بالمحفوظ الجيد من القرآن والحديث وكلام العرب فعاق القريحة عن بلوغها. فنظر إليَّ ساعة متعجبا ثم قال: لله أنت! وهل يقول هذا إلا مثلك؟

ويظهر لك من هذا الفصل وما تقرر فيه سرٌّ آخر، وهو إعطاء السبب في أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهلية في منثورهم ومنظومهم. فإنا نجد شعر حسان بن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والحطيئة وجرير والفرزدق ونُصَيْب وغَيْلان ذي الرمة والأحوص وبشار، ثم كلام السلف من العرب في الدولة الأموية وصدرا من الدولة العباسية في خطبهم وترسيلهم ومحاوراتهم للملوك، أرفع طبقة في البلاغة بكثير من شعر النابغة وعنترة وابن كلثوم وزهير وعلقمة بن عبدة وطرفة بن العبد ومن كلام الجاهلية في منثورهم ومحاوراتهم. والطبع السليم والذوق الصحيح شاهدان بذلك للناقد البصير بالبلاغة. والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثليهما لكونها ولجت في قلوبهم ونشأت على أساليبها نفوسهم فنهضت طباعهم وارتقت ملكاتهم في البلاغة عن ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ممن لم يسمع هذه الطبقة ولا نشأ عليها، فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجةً وأصفى رونقًا من أولئك، وأصفى مبنًى وأعدل تثقيفًا بما استفادوه من الكلام العالي

الطبقة. وتأمل ذلك يشهد لك به ذوقك إن كنت من أهل الذوق والتبصر بالبلاغة.

ولقد سألت يوما شيخنا الشريف أبا القاسم قاضي غرناطة لعهدنا، وكان شيخ هذه الصناعة، أخذ بسبتة عن جماعة من مشيختها من تلاميذ الشَلُوبين واستبحر في علم اللسان وجاء من وراء الغاية فيه، فسألته يومًا: ما بال العرب الإسلاميين أعلى طبقة في البلاغة من الجاهليين؟ ولم يكن ليستنكر ذلك بذوقه. فسكت طويلاً ثم قال لي: والله ما أدري! فقلت له: أعرض عليك شيئًا ظهر لي في ذلك، ولعله السبب فيه. وذكرت له هذا الذي كتبت، فسكت معجبا ثم قال لي: يا فقيه، هذا كلامٌ من حقه أن يُكتَب بالذهب. وكان من بعدها يُؤْثِر محلِي، ويُصيخ في مجالس التعليم إلى قولي، ويشهد لي بالنباهة في العلوم".

فهنا نجد ابن خلدون يتناول مسائل نقدية وأدبية فى غاية الحساسية والدقة ويُدلِى، بكل قوة وثقة واستقلال فكر وذوق، بآراءٍ بعضها على الأقل غير معهود بين البلاغيين والنقاد القدماء بوجه عام، كل ذلك فى أسلوب مترسّل ليس فيه سجع ولا جناس، وتمتزج فيه الآراء النظرية بالحكايات الموضِّحة التى تُذهِب ما فى الموضوع من جفاف، وتضفى عليه نضارة وتشويقا.

ثم نُثَنِّى بالنص التالى من كتاب "فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء" لابن عَرَبْشاه، وهو كتاب مسجوع، لكنه مع هذا ممتع جدا، وفيه فكر

سياسى واجتماعى وأخلاقى راق يسوقه الكاتب دون حذلقة أو فلسفة، ويوشيه بالحكايات والقصص والمواعظ التى تصل للقلوب فى سرعة وسلاسة وإبداع. ولنقرأ هذا السطور التالية، وهى من نص يرسى فيه المؤلف أساس الحكم السليم الجالب لسعادة الراعى والرعية جميعا:

"وكذلك يجب أن يكون الملك كريم الأعراق لطيف الأخلاق شريف الأعلاق، وأن يكون في جميع أحواله متمسكا بذيل أفضاله، مراعيا سيرة أجداده من الملوك سالكا طريقة الملوك من حسن السلوك، لأن من لا يَشيد أركان أسلافه ولا يقوي بنيان أشرافه يصيبه مثْلُ ما أصاب الذيب مع الجدي المغني المصيب. فسأل الملك من أخيه أن يذكر ذلك المثل وينهيه، فقال: بلغني يا مليك الأرض أنه كان في بعض الغياض لذئب وجَارٌ، فخرج يوما لطلب الصيد ونصب لذلك شباك الكيد، وصار يجول ويصول ولا يقع على محصول، فأثر فيه الجوع واللغوب وآذنت الشمس بالغروب، فصادف بعض الرعيان يسوق قطيعين من الضان وفيهما جَدْيان، فهجم عليها لشدة الجوع بالهجوم ثم أدركه من خوف الراعي الوجوم، لأنه كان متيقظا وعلى ماشيته متحفظا، فجعل يراقبه من بعيد والحرص والشره يزيد، والراعي سائق والذئب عائق، فتخلف جَدْيٌ غبيّ غفل عنه الراعي الذكيّ، فأدركه الذئب النشيط واقتطعه بأمل بسيط، وبشَّر نفسه بالظفر وطار بالفرح واستبشر، فلما رأى الجدي الذيب علم أنه أصيب بيوم عصيب وظفر منه بأوفر نصيب، فتدارك نفسه بنفسه واستحضر حيلة جأشه وحدسه

ومكره بما أضمره في نفسه، وعلم أنه لا ينجيه من هذه الورطة الوبيلة إلا مُغيث الخداع والحيلة، وأَذْكَرَ الخاطر ما قال الشاعر:

ولكنْ أخو الحزم الذي ليس نازلا   به الخَطْبُ إلا وهو بالقصد يُبصِرُ

فتقدم بجأشٍ صليب وقبّل الأرض بين يدي الذيب، وقال: محبط الراعي لجنابك داعٍ. يسلم عليك وقد أرسلني إليك، يشكر صداقتك وشفقتك وحشمتك ومرافقتك، ويقول: قد تركت بحسن آدابك عادة أجدادك وآبائك، فلم تتعرض لمواشيه وحفظت بنظرك حواشيه، وقد حصل لضعافها الشبع وأمست بجوارك آمنة من الجوع والفزع، وحصل لها الأمن من الجزع، فالله يجعل جوارك وغياضك أحسن مجتمع، لأن عجاف ماشيته شبعتْ ورَوِيَتْ واستنعشتْ وقَوِيَتْ، فأراد مكافأتك وتطلّب مصافاتك ومصادقتك، فأرسلني إليك لتأكلني وأوصاني أن أطربك بما أغني، فإني حسن الصوت في الغناء وصوتي يزيد في شهوة الغذاء. فإن اقتضى رأيك السعد غنّيتك غناء ينسي أبا أسحق ومعبد. وهو شيء لم يظفر به آباؤك ولا أجدادك ولا يناله أعقابك وأولادك، يقوى كرمك وشهوتك وقرَمك، ويُطيب مأكلك ويُسْني مأملك. وإن صوتي للذيذ ألذ للجائع من جَدْيٍ حَنيذ بخبزِ سَميذ، وللعطشان من قدحِ نبيذ. ورأيك أعلى وامتثالك أولى. فقال الذئب: لا بأس. قد أجبت سؤالك فغَنِّ ما بدا لك. فرفع الجدي عقيرته ورأى في الصياح خيرته، وملأ الدنيا عياطا وأعقبه ضراطا، وأنشد:

وعصفور الهوى يهوي جراده   كما عشق الخروف أبا جعاده

فاهتز الذئب طربا وتمايل عُجْبًا وعجبا، وقال: أحسنت يا زين الغنم ولكن هذا الصوت من ألم. فارفع صوتك في الزير فقد أخجلت البلابل والزرازير، وزدني يا مغني قولي:

أقر هذا الزمان عيني بالجمع بين المنى وبيني

وليكن، يا سيدي المغنّي، هذا من أَوْج الحسيني. فاغتنم الجَدْيُ الفرصة وأزاح بعياطه الغصّة، وصرخ صرخة أخرى أذكره الطامّة الكبرى، ورفع الصوت كمن عاين الموت، وخرج من دائرة الحجاز إلى العراق وكاد يحصل له من ذلك الانفتاق، وقال:

قفوا ثم انظروا حالي أبو مذقة أكّالي

فسمعه الراعي يشدو فأقبل بالمطرق يعدو، فلم يشعر الذئب الذاهل وهو لحسن السماع غافل إلا والراعي بالعصا على قفاه نازل. فرأى الغنيمة في النجاة وأخذ في طريق النجاة، وترك الجدي وأفلت ونجا من سيف الموت المُصْلَت وصعد إلى تل يتلفت بعد إذ تَفَلَّت، فأقعى يأكل يديه ندامة ويخاطب نفسه بالملامة، وقال: أيها الغافل الذاهل والأحمق الجاهل، متى كان على سماط السِّرحان الغناء والأوزان؟ وأيّ جَدّ لك، فإني وأبي مفسدٌ جاني، كان لا يأكل إلا بالأغاني وعلى صوت المثالث والمثاني؟ فلولا أنك ما عدلت عن طريقة آبائك ما فاتك لذيذ غذائك، ولا أمسيت جائعا تتلوى وبجمر فوات الفرصة تتكوى. وبات يحرك ضرسه ونابه ويخاطب نفسه لما نابه، ويقول:

وعاجز الرأي مضياعٌ لفرصته حتى إذا فات أمرٌ عاتب القَدَرا

وإنما أوردت هذا النظير لمولانا والوزير، ليعلم أن العدول عن طرائق الأصول ليس إلا داعية الفضول ولا يساعد في معقول ولا منقول، وأموره ذميمة وعاقبته وخيمة، وناهيك ما هو وكالعَلَم ومن يشابه أباه فما ظلم. ويؤخذ من مفهوم هذه الحكم أن من لم يشابه أباه فقد ظلم، خصوصا الملوك والسلاطين الذين اختار رفعتهم رب العالمين، وذلك لئلا يدخل على قواعد المملكة من حركات الاختلال والاختلاف حركة. ولله يا ذا الإحسان ما قيل في شأن الملك أنوشروان:

لله در أنوشـرُوَان من رجـلٍ ما كان أَعْرَفَه بالوغـد والسَّفِلِ!

نهاهمـو أن يَمَسّوا عنـده قلمًا وأن يَـذِلَ بنـو الأحرار بالعمـلِ

وكل هذا من عدم التدبر والتأمل في العواقب والتذكر. ومن ترك التأمل والافتكار أصابه ما أصاب ابن آوى مع الحمار. فقال الملك: أفدنا أيها المختار كيفية هذه الأخبار. قال الحكيم: كان في جوار بستان مأوى لابن آوى، وكان ذلك البستان كأنه قطعة من الجنان غفل عنها رضوان، كثير الفواكه والرطب خصوصا التين والعنب. وكان ابن آوى يدخل البستان من مجرى الماء ويأكل الثمار كيفما أحب واختار، وينصرف ذلك الخبيث ويأخذ في الفساد ويعيث، كأنه ذميم ترك الذمّام أو لئيم من بني اللئام. فتضرر البستاني من أضرار ذلك الجاني، وعجز عن صيده ودَفع كيده، فراقب دخوله ليختله ويغوله. إلى أن رآه يوما ما دخل وفي البستان حصل، فبادر إلى نقرة الماء فسدَّها وسد الطرق التي أعدَّها، ودخل إلى الباغي وحصَل ذلك الطاغي، وحصره وأوهنه وضربه إلى أن أثخنه، فذهبت قواه

وشلت يداه ورجلاه. فتصور أنه مات لما سكنت عنه الحركات، فأشحطه بذنبه ورماه وعلى العظام الرفات ألقاه. فاستمر لا يفيق ملقى على الطريق، إلى أن ترجلت إليه نفسه وقويَ جاشه وحسّه، فتحرك وهو هشيم وتنفس وهو سقيم. ثم تدحرج إلى منزله وقد أحاط به سوء عمله، إلى أن صح فهمه وقوي جسمه، فافتكر فيما جرى من الجار القديم عليه من العذاب الأليم، فقال: إذا كان جار العمر وقرين الدهر، قصد دماري ولم يرع حق جواري، لأجل قوت فضل عن أقواته وأثبت أجره في ديوان حسناته، وشد لحتفي على حلقي مَشَدَّ الطُنُب ولم يعمل بقوله تعالى: "والجارِ الجُنُب"، بل لو رمق في بدني أدنى رَمَق، أو أقل حركة لما تركه. فلا خير لي في جواره ولا قرب داره. فإن سلمت هذه المرة فما كل مرة تسلم الجرة. والأليق بالحال الترحال، وطلب الرزق بالتوكل والرفق. والذي شق الأشداق تكفل بالأرزاق. وإن إله الخلق لم يعذب بقطع الرزق. ثم إنه افتكر في جهة السفر وأين يكون المستقر. وكان لأبيه الذميم ذئب وهو صاحب قديم، ساكن في بعض الغياض المجاورة للدوح والرياض، فتوجه إليه وترامى عليه وتوسل بصحبة أبيه لديه، وقال: صداقة في الآباء قرابة في الأبناء. وذكر له حاله وما جرى له، وأن جاره خانه ولم يرع حقه ومكانه، فقصد أن يكون تحت ظله نازلا في محله، ليفوز بمجالسته ويحظى بمؤانسته، ويقضي باقي عمره في خدمته ولا يفارق وفاءه حتى يحصل في حفرته. فتلقاه بالقبول والإقبال والفضل والأفضال، والبشر والبشاشة واليسر والهشاشة، وبسط له فراشه

وأزال قبضه وانكماشه ودهشته واستيحاشه وألبسه رياشه، وتذكر والده وجدد معاهده، وأسدى إليه من إحسانه ما أنساه ذكر أوطانه خصوصا جوار جاره وبستانه، وأنشد بَديهًا:

فأهلا بمحبوب قديم وداده وسهلا بمن قد كان والده أبي
تحكّمْ على مالي وروحي ومسكني وأهلي وأولادي وجاهي ومنصبي

ولم يكن عند الذئب ما يطعمه ضيفه ويشبع جوفه، فاستعد للكياد وعزم على الاصطياد. فقال ابن آوى: أين تريد وتتركني وأنا وحيد ؟ فقال: أمنت خوفك فأريد أن أشبع جوفك. ومن المعلوم أن عدم الضيافة لُوم. فقال: لا تتعب فأنا أذهب، فلي صاحب حمار كأنه تيس مستعار، يصغي إلى قولي ويعتمد على قوتي وحولي، فإني أخدعه وإلى دارك أشيعه، فأَوْثقه حبالك وافعل معه ما بدا لك، فصيّره لنا طعاما فإنه يكفينا أياما. فاستصوب الذيب رأي ذلك المريب، وتوجه ذلك الغدار ليأتيه بالحمار، وصعد تلا ينظره ويرتقب ما يكون خبره. ولما توجه ابن آوى لطلب الزبون انتهى في سيره إلى طاحون، وإذا بحمار قد أوثقوه حبلا وأوسعوه ذلا، وعلى ظهره حمل قد قصم ظهره وأدمى دبره، فطرحوا حمله وأصلحوا جُله، وتركوه يسعى وفي المرج يرعى. فتقدم ابن آوى إليه وسلم سلام معرفة عليه، وأظهر له المحبة والوداد وسأله عن أهله والأولاد. فقال له: أيّ أهل وولد وأنا في هذا البؤس والنكد، ما بين حملٍ ثقيل وجوعٍ طويل، وركوب وسَخَر ومصائبَ أُخَر؟ هذا يركب وهذا يضرب وهذا يسحب، وهذا يحمّل حمله وهذا ينخس بالمسلة وهذا يحبس على الجوع والذلة،

وهذا يقود بحبله وهذا يردد بثقله، وهذا يجود ولكن بكلام ثقيل فكأني في مشاقي كما قيل:

ولا يقيم على ضيْمٍ يـراد بـه إلا الأذلّان: عَيْرُ الحيِّ والوَتدُ
هذا على الخسْف مربوطٌ برُمّته وذا يُشَجّ فلا يرثي له أحدُ

فتفجع ابن آوى وتوجع وحولق واسترجع، والتهب واضطرم وأظهر التحرق لما رآه من الألم وأخذ يلومه على صحابة بني آدم والمصابرة على ما يلجئه إلى الندم، من إيذائهم وجفائهم وتحمل بلائهم وعدم وفائهم. وقال له: حتام هذا الذل والتطوق بهذا الغل، وتحمُّل أنواع الهوان من البعض والكل؟ وإلام هذا العطش والجوع وعدم القرار والهجوع، وأرض الله واسعة الفضاء شاسعة الأرجاء؟ وحتام تذوب من اللغوب تحت هذا الحمل الثقيل والجور العريض الطويل؟ فقال: لو وجدتُ ملجأ أو مسرحا أو مُدَّخَلا أو مطرحا، أو مغارات أو منجح لوليت وأنا أجمح، وتخلصت من هذا البلاء العظيم والشقاء الجسيم. ولو رأيت أحدا شفيقا أو مصافيا صديقا يهدي إلى الخلاص طريقا، لاستغنيت بآرائه ولاستشفيت لدائي بدوائه. قال ابن آوى: يا أكمه إني أعرف بالقرب أجَمَه، أزهارها فائحة وأنوارها لائحة وأنهارها بالصفاء غادية ورائحة. غياضها نضرة ورياضها خضرة، وربَاها حصينة وذراها أمينة، وأنا ساكن فيها آمن في ضواحيها ونواحيها. فإن اقتضى رأيك ذهبت بك إليها لتقف عليها. فإن أعجبتك سكنتَها ووُقيتَ النوائب وأمنْتَها. فإنها بمعزل عن السباع الجواسر والضباع الكواسر والجوارح النواسر. لا يطرقها إنسان ولا يدخلها حيوان. وسترى مني خير

جار وحسن الجوار، وستحمد عاقبة مقالي وما تراه من أفعالي، وتَخْلُص من جفاء بني آدم وتبقى في نعيم منعم، وتعيش معنا في عيشٍ رَخيَ وعُمْرٍ هَنيٍ، وتحصل المؤانسة عن المعاشرة والمجالسة. وأما أنا فلا أجد رفيقا مثلك وليس لي إلى صديق غيرك مسلك. فلما سمع الحمار هذا الحوار، رغب في الخلاص من الاقتناص، والبلاء الذي هو فيه والشقاء الذي يؤلمه ويؤذيه. فسلم قياده إلى ابن آوى وقال: سر بنا إلى ما ذكرتَ من مَاوَى، لئلا يرانا رَصَد أو يشعر بنا أحد. ثم أعجلا في السير وأشبها في سيرهما الطير، فتقدم الحمار سابقا وأعيا ابن آوى لاحقا. فخدع وغالط وخلط وبالط، ونادى الحمار: إليّ. إن تعبت فاركب عليّ. فقال الحمار: بل أنت اركب ولا تتعب. فطفر ابن آوى على الحمار وصار لا يقرّ له قرار. وابن آوى يهديه الطريق وهو في نهيق وشهيق. فلما قربا من الأَجَمَه فتح عينه ذلك الأكمه. ورفع آذانه وبصره فرأى الذئب قاعدا منتظره. فعرف أن تلك مكيدة نصبها ابن آوى لصيده. فقال: تأتي الخواطب وأنت عنها نائم. ثم استحضر عقله المفقود واستعمل عقله الموجود، وعرف أنه غفل عن نفسه وقد سعى برجليه إلى رمسه، وانتقل من المرض الذي هرب منه إلى نكسه ومن خموله وذله إلى تعسه ونكسه، فتردد متفكرا وأقام متحريا متحيرا، فقال له ابن آوى: أسرع فقد أحسن الله حالك وأمّن فكرك وأنعش بالك وجعل إلى عافية الخير مآلك، لئلا يدركنا أحد أو يلحقنا ضرر ونكد. فقال الحمار: يا أخي شاهدت قدود أغصان رَشقَة ونشقت

روائح ريح عبقة، وسمعت خرير الأنهار وأصوات البلابل والهزار، فندمت حيث لم أقطع علائقي وأودع جاري ومرافقي، وأبت ما لي من التعلقات وأجيء وما ورائي التفات. وأنا إن ولجت هذه الغيضة ورعيت مروج هذه الروضة، ورأيت ما فيها من المتنزهات ألهتني عما لي من تعلقات، فتضيع إذ ذاك مصلحتي وتذهب عند جيراني ودائعي وذخيرتي، ولا أقدر على مفارقة هذا المقام ومجاورة مثلك أيها الجار الهمام، وقد عزمت على الرجوع لأصحب مالي من مال وأثاث مجموع، وأجيء وقلبي مطمئن وخاطري عن الالتفات مسكن. قال ابن آوى: اترك مالك ولا تؤخر أوقات السرور وساعات الفراغ والحبور، وما خلفته فهو لك وتلافيه أمر مستدرك. ولا بأس أن تدخل هذا المكان وتدور في هذا البستان، وتتعاهده ولو مرة وتشاهده ولو نظرة، ثم تعود وتفعل ما تريد. وبالجملة فتأخير أوقات السرور غير محمود ولا مشكور. فقال الحمار: كذلك وقاك الله شر المهالك، ولكن أقوى الدواعي في هذه القضية والحامل على الرجوع وإن كان بليه، وصية من أبي عندي خفية، كنت أعمل بها وأمشي في دربها، ولا أفارقها في نومي ولا يقظتي وكنت جعلتها حرزا أعلقه في رقبتي. وإذا لم تكن معي في مسيري ومضجعي، لا يقر لي قرار ولا يأخذني اصطبار، ويعتريني شبا الأوام وأرى خيالات فاسدة في المنام، وتغلب على دماغي فنون السوداء ولا أجد منها دواء لذلك الداء. وفيها وصايا نفيسة لروح العقل بمنزلة الأعضاء الرئيسة. فإذا حصلت على تلك الوصية

المعَينة فقضيّةُ ما سواها هينة. ثم ألوى راجعا لا سامعا لابن آوى ولا طائعا . فافتكر ابن آوى أنه إذا ترك الحمار وحده فوّته قصده وخيب الله كده وأبطل حيله وجهده، فرأى لنفسه المنفعة أن يرجع معه فربما ينجح ويسلب من الحمار وعيه. فقال: يا أخي شوقتني بهذه القضية إلى الاطلاع على تلك الوصية، لأستفيد منها وآخذ حظي من الفضل عنها . فلا بد من مصاحبتك والذهاب معك ومرافقتك. فقال الحمار: لا دافع ولا مشاقق ولا مانع أن تكون لي مرافقا . فقال ابن آوى: فهل في حفظك منها شيء ؟ فإن كان فألقه إليّ لنتذاكر في الطريق ولا يؤثر فينا التعب والضيق. فقال: نصيحة واحدة هي بصدقي شاهدة. وهي كلمة مجملة فوائدها فيها مجملة. وهي أن أبي قال لي: إياك أن تفارق هذه الوصية فإن فارقتها وقعت في بلية. وسأخبرك بسائرها في المسير إذا تذكرت أيها البصير. ثم سار قليلا وأفكر طويلا، وقال: وهذه أخرى سنحها ذِكري وارتضاها فكري، وهي: إذا وقعتَ في شدة ورمت للخلاص منها عُدّة، فتصور أصعب منها يحصل لك التفصّي عنها، وتُهن عليك وتعدّها نعمة أُسْدِيَتْ إليك، فتشتغل بشكرها وتستأنس بذكرها . فقال ابن آوى: أحسنت يا حمار وهذا مقام الأخيار والصالحين والأبرار. ثم سار سيرة رائثة وقال: والله هذه نصيحة ثالثة. فقال: قُلْ واسلم وطُلْ. فقال: لا تحسب أن الصديق الجاهل خير من العدو العاقل فإن علم العدو العاقل خير لك من جهل الصديق الجاهل. فقال ابن آوى: ما أحلى كلامك وأعلى في اللطف

مقامك، وأنزه منادمتك وأفكه مكالمتك! بالله شَنّف المسامع فإني لك بقلبي وجوارحي سامع. فقال: مهلا حتى أتذكرها وأتصورها كما ينبغي وأتفكرها. (و)مر ابن آوى على تعسه وساقه القضاء إلى رمسه، فوصل إلى الضيعة وقد وقع ابن آوى في ضيعة. فألح على الحمار فقال: أخبرني فما بقي لي اصطبار. فقال: قال لي أبي بكلام فصيح عربي: لا تجعل مقامك ومقيلك بمكان يكون فيه ابن آوى دليلك والذئب فيه جارك وخليلك، وإن جعلت لك في هذا المكان ساحة فما ترى يكون لك فيه من الراحة، وإن أردت أن تخلص من هذا المكان فانصب الآذان وارفع ذكر الله بالأذان، فانه ينجيك من الضيق ثم رفع عقيرته بالنهيق. فسمعه معارفه من الكلاب فسارت إليه مستبشرة بحسن الإياب، وسارعت إليه واجتمعت حواليه، فما شعر ابن آوى إلا وهو متورط في البلوى. فطفر للهرب فأدركه من الكلاب الطلب، فاحْتَوَشَتْه وانْتَوَشَتْه، واختطفته واقتطفته، ووزعته ومزعته، ومرشته وقرشته، فلم تُبقِ منه عينًا ولا أثرا وذهب دمه في تدبيره هدرا. وإنما أوردت هذا المثال وعرضته على الرأي العال، ليُعْلَم أن الاغترار بالكلام والإصغاء إلى الحكايات والقول البطّال، من غير تنقل من ألفاظها إلى معانيها وتأمل في مآل مقاصدها وفحاويها، والاعتماد على القضايا المزخرفة والركون إلى الأمور المسفسفة، لا يفيد سوى الندم وزلة القدم. والأصل في الولايات والمناصب التفكر في الخواتيم والتأمل في

العواقب. وإلا فلبس في ذلك سوى إضاعة العمر والمصير إلى المهالك.
وقلت شعرا:

وأسعد من يُكْسَى الولايةَ مَنْ إذا نَضَا ثوبها يُكْسَى الثناء المطرَّزا

فلما انتهى الكلام إلى هذا المقام، ورأى الوزير برأيه المنير، ما في هذه الفصول من الفضل دون الفضول، اعترف للملك حسيب بالفضل الحسيب والرأي المصيب، وحسن النصيحة والبيان وصحة الدليل والبرهان، فأذعن للحق وأناب إلى الصدق وقال: أتيت النصيحة من بابها وأوصلتها إلى طلابها. وكل كلام قرّرته وبيان حرّرته إنما هو شكر أحرزته وطريق سداد بينته وسبيل رشاد أوضحته، وباب صواب فتحته وميزان إحسان أرجحته. وعلى كل عاقل ومستمع وناقل أن يقتدي بهذه النصائح ويوصلها إلى السائح والسابح، ويغنم فوائدها وعوائدها وموائدها، ويعمل بموجبها ولا يخرج عن مذهبها. ثم إن الملك لما أصغى إلى هذا الفصل وفهم ما تضمنه من حكمة وفضل، أفرغ على أخيه وأهله وذويه لباس الإنعام ووفاه بمزيد الإكرام، وقال: لقد قمت أيها الأخ الشقيق في تدقيق النصح بالتحقيق وحللت المشكل وجَلَوْت الطريق، وأديت حق الفتوة وواجب المروءة وشرائط الأخوّة. والآن قد حكّمناك في ولايتنا وولّيناك على حكامنا وقضاتنا، وبسطنا يدك في الأقاليم وأطلقنا لسانك في التعليم، فتحكم في الرؤوس والأطراف واحكم في الآفاق والأكناف، واشرع فيما أنت بصدده ولا تتقيد بالمخالف ولَدَده، وكن منشرح الصدر قوي الظهر، قرير العين مبسوط اليدين، مبارك الطلعة حسن السيرة صبيح الوجه طيب القلب

والسريرة، طويل العضد والساعد ممدوحا عند الغائب والشاهد، خليّ البال هنيّ الحجال، فإنك من بطنٍ كريمٍ وفَخِذٍ على الطاعة مستقيم، وفي الفضائل ذو قدم وصدق وفي الصناعة ذو صنع وحذق. فلا تتوانَ فيما عزمتَ عليه وقصدتَ إليه من النصائح الملوكية والفصول العلمية والعملية وأتحفنا بتلك الحكم السنية والخصال البهية والشمائل المرضية، فإنها لذة الأشباح وغذاء الأرواح والطراز المضيء على خلع المساء والصباح. فنهض الحكيم من مجثمه وقبل ثغر الأرض بثغر جبينه وفمه، وامتثل المراسيم الشريفة واشتغل بتأليف هذه الحكم الظريفة وترتيبها بالعبارات اللطيفة، واستطرد في تأليف هذه الحكم من حكايات ملك العرب إلى وصايا ملك العجم. والله سبحانه وتعالى أعلم والحمد لله على كرمه الأتم وإحسانه الأعم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم".

والحق والواقع أننا هنا بإزاء فيلسوف سياسى، إلا أنه فيلسوف بسيط لا يعرف الكلام النظرى المجرد، اللهم إلا ريثما يتبعه بقصة رمزية توضح تمام التوضيح ما يبغى قوله، فضلا عن أن نظرته إلى الحُكم نظرة إنسانية رحيمة عطوف، على عكس مكيافلى مثلا، الذى رسم لأميره سبل القسوة والغدر والخيانة والقتل والتآمر والكذب والتدليس للاستمرار فى دست الحكم وكسب قلوب الشعب بالغش والخداع لا بالحب والمصارحة. وإذا كان ابن عربشاه يذكّرنا فى حكاياته الرمزية بابن المقفع وكتابه: "كليلة ودمنة" فإنى لأرى أنه قد تفوق عليه بأسلوبه البسيط رغم

ما يحليه من سجع وبديع، كما يتفوق عليه بروحه الشعبية وتصويراته الفكاهية التى لا يعرفها قلم ابن المقفع، ذلك الذى لا يطالعنا أبدا إلا جادا، وأكاد أقول: متجهما. أما حُكم أحمد حسن الزيات على كتاب ابن عربشاه بأنه "مجموعة من الأمثال والحكايات نهج فيها نهج "كليلة ودمنة" . . . إلا أن أمثالها يعيبها التطويل والحشو، وإنشاءها يضعفه التعمل والتكلف" (تاريخ الأدب العربى/ط٢٤/ دار نهضة مصر/ ٣٩٨) فهو حكمٌ جائر.

ونتحول إلى البوصيرى وهو يحكى لنا كيف نظم قصيدته: "البُرْدَة" وإلام انتهى أمرها ولماذا اشتهرت بين الناس. والنص مأخوذ من ترجمة صلاح الدين الصَّفَدىّ له فى كتابه الشهير: "الوافى بالوَفَيات": "قال البوصيري: كنت قد نظمت قصائد في مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم منها ما كان اقترحه عليَّ الصاحب زين الدين يعقوب بن الزبير، ثم اتفق بعد ذلك أنه أصابني فالجٌ أبطل نصفي ففكرت في عمل قصيدتي هذه "البردة". فعملتها واستشفعت بها إلى الله عز وجل في أن يعافيني، وكررت إنشادها وبكيت ودعوت وتوسلت به ونمت. فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم فمسح على وجهي بيده الكريمة وألقى عليّ بُرْدَة، فانتبهت ووجدت فيَّ نهضة. فخرجت من بيتي، ولم أكن أعلمت بذلك أحدا، فلقيني بعض الفقراء فقال: أريد أن تعطيني القصيدة التي مدحتَ بها رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقلت: أيها؟ فقال: التي أنشأتها في مرضك. وذكر أولها

وقال: والله لقد سمعناها البارحة وهي تُنْشَد بين يديْ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم، ورأيته صلى الله عليه وسلم يتمايل، وأعجبته وألقى على من أنشدها بردة. فأعطيته إياها، وذكر الفقير ذلك فشاع المنام إلى أن اتصل بالصاحب بهاء الدين وزير الظاهر فبعث إليَّ واستنسخها . ونذر أن لا يسمعها إلا قائمًا حافيًا مكشوف الرأس، وكان يحب سماعها هو وأهل بيته. ثم إنه بعد ذلك أدرك سعدَ الدين الفارقيَّ المَوْقِع رمدٌ أشرف منه على العمى فرأى في المنام قائلاً يقول له: اذهب إلى الصاحب وخذ البُرْدَة واجعلها على عينيك تعافى بإذن الله تعالى. فأتى الصاحبَ وذكر منامه فقال: ما أعرف عندي من أثر النبي صلى الله عليه وسلم بردة. ثم فكر ساعة وقال: لعل المراد قصيدة البردة. يا ياقوت، قل للخادم: يفتح صندوق الآثار ويخرج القصيدة من حُقِّ العنبر ويأت بها . فأتى بها فأخذها سعد الدين ووضعها على عينيه فعُوفِيَ، ومن ثَمَّ سُمِّيَت: البُرْدَة" .

وبعد، فهل فى تلك النصوص التى أوردتها شاهدا على أدب ذلك العصر، وهى ليست بالضرورة من أحسن ذلك الأدب ولا من أشهر نصوصه، ما يعضد ذلك الحكم المتسرع الفائل الذى ألقاه جِبٌ فى خفة وطيش؟ إننا لا نقول إن أدب العصر المملوكى هو أفضل عصور الأدب العربى، لكننا فى ذات الوقت لا نوافق من يَرَوْن ذلك العصر عصر انحاط فكرى وأدبى، وفيه أولئك الفطاحل الذين قدّمنا أسماءهم آنفا، وفيه

كذلك أدباء وشعراء يبدعون بهذا الأسلوب الذى سقنا بعض شواهده. وكيف نقبل هذا الحكم على عصر الموسوعات الضخام الذى حفظت لنا كثيرا من تراثنا القديم وزادت عليه وقدمته لنا زادا شهيا سائغا ؟ كذلك لا نستطيع القول بأنه عصر تدهور سياسى وعسكرى، وقد استطاعت الأمة فيه دحر أخطر موجتين استعماريتين إجراميتين مرتا عليها فى تاريخها القديم: موجة الصليبيين القتلة الفسقة، وموجة التتار المدمرين المهلكين؟ وها نحن أولاء يحاصرنا الاستعمار الغربى المجرم من كل جانب بعد أن ظننا، غباءً منا وغفلةً وسذاجةً ما بعدها سذاجة، أننا قد تخلصنا منه إلى الأبد، فإذا به يعود أكثر شراسة وأشد طمعا وأبشع وسيلة وأشنع كراهية وبغضا. فيا ليتنا نكون على مستوى أمتنا فى ذلك العصر الذى نتشدق بعيبه والتنقص من قدره، ونهُبّ فندحر أولئك الأشرار الأنجاس ونخلص بلادنا من رِجْسهم ودَنَسهم ونعيدها أرضا حرة طاهرة كما كانت وكما تليق بنا، وإلا فقل: علينا وعلى بلادنا العفاء !

ومما لفت نظرى أيضا فيما كتبه جِبْ فى الفصل الحالىَ قوله عن البوصيرى إن تاريخ حياته غامض (ص ١٤٢). يريد أن يقول إننا لا نعرف عنه شيئا. وهو كلام غريب شديد الغرابة، فالبوصيرى من أشهر الشعراء فى تاريخ الأدب العربى، إن لم يكن من أجل شىء فمن أجل مدائحه فى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبالذات قصيدته: "البردة" وما ارتبط بها من رواية تقول إنه كان قد اعتراه فَالَجٌ، وإن رسول الله زاره فى

المنام ومسح على نصفه المفلوج فقام معافًى كأنه لم يُصَب بشىء حسبما قرأنا قبل قليل. وللرجل ترجمة فى عدد من كتب التراث منها على سبيل المثال "الوافى بالوَفَيَات" لصلاح الدين الصَّفَدى، الذى ذكر نسبه وأصله وعمله، وأورد وصفا لبعض ملامحه الخارجية والنفسية، وقص بعض نوادر من حياته، وأفاض فى الحديث عن قصيدة "البردة" على لسان البوصيرى نفسه. وهناك أيضا ترجمته فى كتاب "فوات الوَفَيَات" لابن شاكر الكتبى، وهى لا تختلف كثيرا عما كتبه الصفدى. كما ترجم له السيوطى فى "حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة"، وابن العماد الحنبلى فى "شذرات الذهب في أخبار من ذهب"، وعلى مبارك فى "الخطط التوفيقية"، وخير الدين الزِّرِكْلى فى "الأعلام". وإلى جانب هذا يجد القارئ ذكرا له واستشهادا بأشعاره فى عدد غير قليل من الكتب القديمة. وهذا غير الكتب والدراسات والفصول المتعددة عنه فى العصر الحديث. ومن خلال ما كُتِب عن البوصيرى نعرف أنه ولد سنة ٦٠٨هـ، وأنه ينتمى إلى قبيلة صنهاجة المغربية، وإن كان وُلِد وعاش ودُفِن فى مصر، وأنه كان من مُخَضْرَمِى الدولتين: دولة بنى أيوب ودولة المماليك، وأنه اشتغل كاتبا بإقليم الشرقية، ثم معلما للقرآن بالقاهرة، كما نظم كثيرا من شعره فى مديح الوزراء والولاة، وشكوى الفقر والحاجة، وهجاء الفاسدين والمرتشين من موظفى الدولة فى عهده، وأنه كان مُرِيدًا صُوفِيًّا على الطريقة الشاذلية، وأنه أصيب بالشلل النصفى ثم برئ منه، وأنه كان كريما خفيف

الظل ذا نوادر، وأنه كان مغرما بمدح المصطفى عليه الصلاة والسلام، وله فى ذلك عدد من القصائد أشهرها البردة والهمزية، اللتان نالتا اهتمامًا كبيرًا من جانب النقاد والشعراء حتّى إن شاعرا بقامة أمير الشعراء أحمد شوقى قد عارض كلا منهما بقصيدة رائعة ذائعَة الصّيت، فضلا عن أن "البردة" قد حَظِيَتْ من الشروح والتخميسات والتشطيرات والمعارضات بالمئات.

ونختم هذا الفصل بإيراد النص العربى لما أثبت جب ترجمته من مقدمة ابن خلدون (ص ١٥٤)، وهو قوله عن فائدة التاريخ واهتمام الناس على اختلاف حظوظهم من العلم بمعرفته: "فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال، وتُشَدّ إليه الركائب والرِّحَال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، وتتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأُوَل. تنمو فيها الأقوال، وتُضْرَب فيها الأمثال، وتُطْرَف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال. وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعَدّ في علومها وخليق. . . (و)الأخبار إذا اعْتُمِد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة

وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قِيسَ الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يُؤْمَن فيها من العثور ومزلة القدم و الحَيْد عن جادة الصدق. . . وكثيرًا ما وقع للمؤرخين و المفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثّا أو سمينًا. . . ولا بد من ردها إلى الأصول و عرْضها على القواعد".

ثم يصل جب أخيرا إلى العصر العثمانى، الذى يخصص له صفحتين اثنتين لا غير فى آخر كلامه عن عصر المماليك. وفى هاتين الصفحتين يطوف بنا المستشرق البريطانى طوفة صاروخية فوق أرجاء العالم الإسلامى يحاول أن يرصد فيها الحركة الفكرية والأدبية واقفا أمام عِدّة أسماءٍ لا تكاد تتجاوز عدد أصابع اليدين، وهم أحمد بابا التمبكتى فى التراجم، والشعرانى فى التصوف، وعبد الغنى النابلسى فى الرحلة الدينية، والشربينى المصرى فى الشعر الشعبى (ص ١٥٦)، وطاشكبرى زاده فى الترجمة لعلماء الترك، وحاجى خليفة فى إحصاء العلوم، ومنجّم باشى فى التاريخ الحولى، وعرب فقيه (الصومالى) فى تسجيل الحرب بين المسلمين والأحباش (ص ١٥٧)، والسعدى التمبكتى فى الكتابة الساسية والإثنية، والجبرتى صاحب "عجائب الآثار، والمرتضى الزبيدى مؤلف "تاج العروس" (ص ١٥٨). ولكن فاته ذكر المقّرى التلمسانى مؤلف "نفح الطيب"، الذى يتناول كثيرا من جوانب الأدب الأندلسى ويترجم لعدد كبير من أعلامه، ويوسف البديعى كاتب التراجم الشهيرة عن أبى تمام والمتنبى

وأبى العلاء المعرى، والتهانوى واضع "كشاف اصطلاحات الفنون"، والشهاب الخفاجى المصرى مؤلف "شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل والنادر الحُوشىّ القليل" و"شرح درة الغوّاص فى أوهام الخوَاصّ" و"ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا"، وعبد القادر البغدادى صاحب "خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب"، تلك الموسوعة اللغوية والأدبية والتاريخية التى لا تقدَّر بثمن، والبهاء العاملى صاحب "الكشكول"، والمحبى الحموى صاحب "خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر" و"قصد السبيل فيما فى اللغة العربية من الدخيل"، و"نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة"، والشوكانى الفقيه والمفسر والمحدّث الغنى عن التعريف، صاحب "فتح القدير" و"نيل الأوطار"، ومنجك باشا اليوسفى، وهو شاعر فحل يذكرنا فى قوة شعره وتحليق موهبته بمحمود سامى البارودى، وكذلك بدر الدين الغزّى، صاحب الرحلة المسماة: "المطالع البدرية فى المنازل الرومية" و"آداب المؤاكلة" و"الزبدة فى شَرْح البردة" وغيرها من الكتب التى بلغت حَوالىْ مائة وعشرين كتابا، والذى وضع فى تفسير القرآن، حسبما قرأت، منظومةً سَلسَةً توصف بالخلوّ من التكلف، وتبلغ مائة وثمانين ألف بيت تحدث عنها ابن العماد فى "شذرات الذهب" وحاجى خليفة فى "كشف الظنون"، وهو شىء هائل، وبخاصة أنه قد أورد الآيات القرآنية فى هذا النظم بنصها . وإنى لأتمنى أن يتاح لى الاطلاع

على هذا النظم الذى أثار عاصفة من الأخذ والرد عند ظهوره ما بين راضٍ به ومنتقد له ناقم على صاحبه.

ويهمنى هنا أن أبين أن العصر العثمانى لم يكن كله عصر خمول وتدهور، بل هذا إنما ينطبق على المرحلة الأخيرة منه، شأن كثير من النظم السياسية، وإلا فقد كانت هناك علامات كثيرة وهّاجة فى ذلك العصر: منها أنه كان زاخرا بعدد غير قليل من أعلام الفكر والكتابة والشعر ممن ذكرنا بعضهم آنفا، وأنه كان هناك حتى فى أواسط إفريقيا وفى بلاد الملايو وأندونيسيا والهند وتركيا ذاتها من يستعملون العربية فى الكتابة والتأليف. ومنها أن الإسلام قد اتسعت رقعته فى وسط أفريقيا وشرق أوربا ومالابار. وهذا كله مما ذكره جِبْ فى الصفحتين الأخيرتين من الفصل الحالى. ولقد كانت الدولة العثمانية قوة مهيبة مرهوبة الجانب لا يجرؤ أحد على الاقتراب منها، فضلا عن تهديدها، وذلك قبل أن تدبّ فيها عوامل الهرم والتداعى بفعل عدد من العلل الداخلية والخارجية من أهمها مؤامرات الدول الأوربية، إلى أن انتهى أمرها وأمر الخلافة الإسلامية جميعا على يد مصطفى كمال أتاتورك فى نهاية الربع الأول من القرن العشرين.

الخـاتمـة

وفى نهاية الكتاب يخصص جب أقل من ثلاث صفحات ونصف للأدب العربى الحديث (ص ١٦٠- ١٦٢)، بادئا الكلام بذكر الحملة الفرنسية وما كان لها من وقع صاعق على العالم العربى والإسلامى، مشيرا إلى أن ذلك الأدب كان ولا يزال يتنازعه عاملان متعاكسان: الأدب القديم، والأدب الحديث المتأثر بالغرب. وقد عدّ من الاتجاه الجديد الأدبَ المسرحى. ولا نخالفه فى هذا، إذ لم يعرف العرب القدماء هذا الفن، وإن عرفوا تأدية بعض المشاهد التمثيلية البسيطة فى بعض المناسبات الخاصة، فضلا عن ابن دانيال، ذلك الكحّال الذى وضع تمثيليات صغيرة لـ"طيف الخيال"، كل منها تسمى: "بابة"، والذى كان يمكن أن يتطور فنه إلى ذُرًى أسمق ويتخذ طابعا عربيا إسلاميا لو أن أحدا ممن جاؤوا بعده تابع المسيرة.

كذلك ذكر جب، من الأدب الأوربى الذى تأثرنا به، فن الرواية. لكنْ أجد لزاما علىّ أن أعلن مخالفتى له تماما، فأدبنا القديم عرف الفن القصصى بكل يقين منذ العصر الجاهلى، وإن كنا لا نستطيع القطع بأن النصوص القصصية التى تصور عصر الجاهلية ودُوِّنَتْ فى العصر العباسى هى نصوص جاهلية لفظًا، وإن كانت تنتمى إلى عصر ما قبل الإسلام معنًى وفكرة (انظر فى ذلك كتابى: "فصول فى ثقافة العرب قبل الإسلام"/ المنار للطباعة والنشر/ ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٦م/ ٨٥- ١٠١). وعلى كل حال

فتراثنا يفيض بالنصوص الأدبية القصصية من حكايات ونوادرَ ومقامات ورسائل وسِيَر. صحيح أن بناءها قد يختلف فى بعض تلك النصوص عن بناء القصة كما نبدعها الآن، لكن هذا ليس مسوّغاً بأية حال للقول بأننا إنما عرفنا ذلك الفن عن أوربا واستوردناه منها، وإلا لكان الشعر هو أيضا كذلك، فقد اختلف الذوق الشعرى واختلف بناء القصيدة وروحها فى كثير من الحالات الآن عما كان عليه الحال فى الشعر القديم، ومع هذا لم يقل أحد بسبب ذلك إننا استوردنا شعرنا الحديث من الغرب.

والمضحك أن يزعم المرحوم الزيات أن العرب لم يعرفوا فن القصص إلا بعد أن أُترِفوا فى العصر العباسى وحمل الأعاجم عنهم أعباء الخلافة، فوجد الخلفاء حينئذ فراغا طويلا من الوقت ملأوه بالسمر والمنادمات بعد أن كان الكتّاب الأعجمون كابن المقفع قد أدخلوه فى لغة العرب. نعم يقول الزيات هذا. وكأن السليقة القصصية يمكن أن تكون ملغاة عند بعض الأمم، وكأن العرب لم يفكروا قبل العصر العباسى فى تمضية الوقت فى الاستماع إلى الحكايات والأقاصيص. وعجيب أن يخصّ الليلَ بذلك فيقصر الاستماع إلى القصص على الأسمار والمنادمات مما يوحى بأن الاستماع بذلك الفن لا يتم إلا ليلا، ولا يفكر فيه إلا الخلفاء وحدهم، وهو تفكير غريب. أقول هذا رغم حبى للزيات وكتابات الزيات بوجه عام، إلا أن الحق أحق أن يُتّبَع مهما تكن مرارة النتائج أو قسوتها (انظر كتابه: "تاريخ الأدب العربى"/ ٣٩٢).

الفهرست

د إبراهيم عوض (آداب عين شمس)

دكتوراه من جامعة أوكسفورد ١٩٨٢م

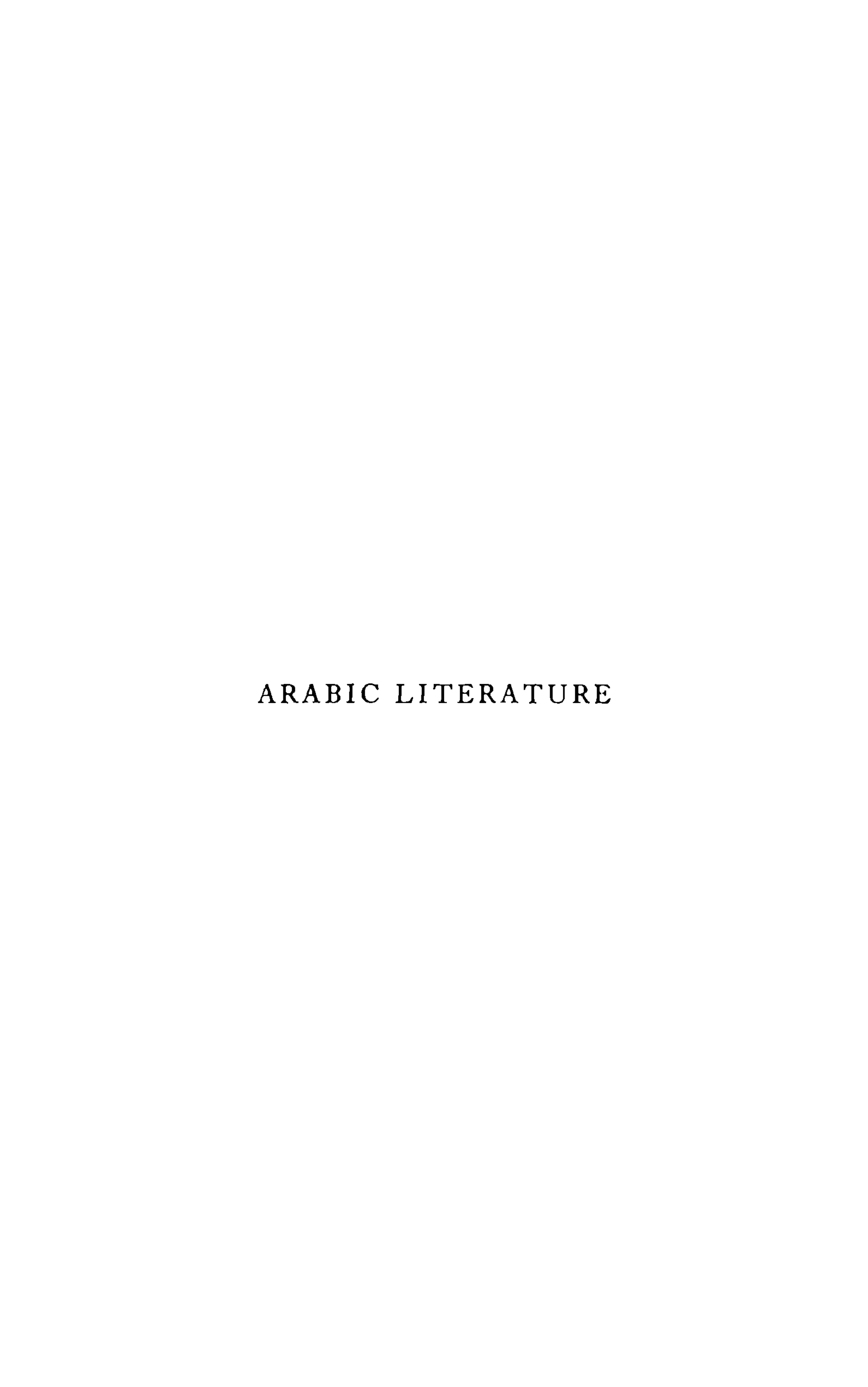
له عدد من المؤلفات النقدية والإسلامية منها:

- معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين
- المتنبي ـ دراسة جديدة لحياته وشخصيته
- لغة المتنبي ـ دراسة تحليلية
- المتنبي بإزاء القرن الإسماعيلي في تاريخ الإسلام (مترجم عن الفرنسية مع تعليقات ودراسة)
- المستشرقون والقرآن
- ماذا بعد إعلان سلمان رشدي توبته؟ دراسة فنية وموضوعية للآيات الشيطانية
- الترجمة من الإنجليزية ـ منهج جديد
- عنترة بن شداد ـ قضايا إنسانية وفنية
- النابغة الجعدي وشعره
- من ذخائر المكتبة العربية
- السجع في القرآن (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)
- جمال الدين الأفغاني ـ مراسلات ووثائق لم تنشر من قبل (مترجم عن الفرنسية)
- فصول من النقد القصصي
- سورة طه ـ دراسة لغوية أسلوبية مقارنة
- أصول الشعر العربي (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)
- افتراءات الكاتبة البنجلاديشية تسليمة نسرين على الإسلام والمسلمين ـ دراسة نقدية لرواية "العار"
- مصدر القرآن ـ دراسة لشبهات المستشرقين والمبشرين حول الوحي المحمدي
- نقد القصة في مصر من بداياته حتى ١٩٨٠م
- د محمد حسين هيكل أديبا وناقدا ومفكرا إسلاميا
- سورة النورين التي يزعم فريق من الشيعة أنها من القرآن الكريم ـ دراسة تحليلية أسلوبية
- ثورة الإسلام ـ أستاذ جامعي يزعم أن محمدا لم يكن إلا تاجرا (ترجمة وتفنيد)
- مع الجاحظ في رسالة "الرد على النصارى"
- محمد لطفي جمعة ـ قراءة في فكره الإسلامي
- إبطال القنبلة النووية الملقاة على السيرة النبوية ـ خطاب مفتوح إلى الدكتور محمود على مراد في الدفاع عن سيرة ابن اسحاق

- سورة يوسف - دراسة أسلوبية فنية مقارنة
- سورة المائدة - دراسة أسلوبية فقهية مقارنة
- المرايا المشوّهة - دراسة حول الشعر العربى فى ضوء الاتجاهات النقدية الجديدة
- القصاص محمود طاهر لاشين - حياته وفنه
- فى الشعر الجاهلى - تحليل وتذوق
- فى الشعر الإسلامى والأموى - تحليل وتذوق
- فى الشعر العربى الحديث - تحليل وتذوق
- موقف القرآن الكريم والكتاب المقدس من العلم
- أدباء سعوديون
- دراسات فى المسرح
- دراسات دينية مترجمة عن الإنجليزية
- د. محمد مندور بين أوهام الادعاء العريضة وحقائق الواقع الصلبة
- دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية - أضاليل وأباطيل
- شعراء عباسيون
- من الطبرى إلى سيد قطب - دراسات فى مناهج التفسير ومذاهبه
- القرآن والحديث - مقارنة أسلوبية
- اليسار الإسلامى وتطاولاته المفضوحة على الله والرسول والصحابة
- محمد لطفى جمعة وجيمس جويس
- "وليمة لأعشاب البحر" بين قيم الإسلام وحرية الإبداع - قراءة نقدية
- لكن محمدا لا بواكى له - الرسول يهان فى مصر ونحن نائمون
- مناهج النقد العربى الحديث
- دفاع عن النحو والفصحى - الدعوة إلى العامية تطل برأسها من جديد
- عصمة القرآن الكريم وجهالات المبشرين

- الفرقان الحق: فضيحة العصر - قرآن أمريكي ملفق
- لتحيا اللغة العربية يعيش سيبويه
- التذوق الأدبى
- الروض البهيج في دراسة لامية الخليج
- سهل بن هارون وقصة النمر والثعلب - فصول مترجمة ومؤلفة
- في الأدب المقارن - مباحث واجتهادات
- مختارات إنجليزية استشراقية عن الإسلام
- نظـرة علـى فـن الكـتابة عند العرب في القرن الثالث الهجري (مترجم عن الفرنسية)
- فصول في ثقافة العرب قبل الإسلام
- "مدخل إلى الأدب العربي" لهاملتون جب - قراءة نقدية
- دراسات فى النثر العربى المعاصر
- مسير التفسير : الضوابط والمناهج والاتجاهات

رقم الإيداع بدار الكتب
٢٦٧١٥ / ٢٠٠٧م



ARABIC LITERATURE

ARABIC LITERATURE

An Introduction

SECOND (REVISED) EDITION

BY

H. A. R. GIBB

OXFORD UNIVERSITY PRESS

LONDON OXFORD NEW YORK

Oxford University Press

OXFORD LONDON NEW YORK
GLASGOW TORONTO MELBOURNE WELLINGTON
CAPE TOWN IBADAN NAIROBI DAR ES SALAAM LUSAKA ADDIS ABABA
DELHI BOMBAY CALCUTTA MADRAS KARACHI LAHORE DACCA
KUALA LUMPUR SINGAPORE HONG KONG TOKYO

ISBN 0 19 881332 5

First edition 1926
Second edition 1963
First issued as an Oxford University Press paperback 1974

Printed in Great Britain
at the University Press, Oxford
by Vivian Ridler
Printer to the University

PREFACE TO THE SECOND EDITION

THE first edition of this book was issued in the *World's Manuals* series in 1926. In the intervening thirty-five years not only have some of the writer's views changed under the impact of fuller knowledge and changing angles of approach, but a vastly increased body of Arabic texts has been discovered, described, or published. Even by doubling the length of this new edition it would still be impossible to compass more than a fraction of the output of original works of Arabic writers in poetry and prose. How small a fraction may be judged by comparison with the three supplemental volumes of Carl Brockelmann's bio-bibliographical catalogue (*Geschichte der arabischen Litteratur*), which contain over 2,500 closely packed pages. This, then, remains a selection, and adheres to the aims of the original edition, to indicate the scope of Arabic literature in its entirety and to present in somewhat fuller detail its more purely literary branches. The appendix of translations may, it is hoped, compensate in part for the necessarily brief fragments included in the text, and still more so if it should encourage some readers to discover for themselves some of the pleasures and the wisdom concealed in this half-forgotten segment of the heritage of mankind.

H. A. R. G.

1962

PREFACE TO THE FIRST EDITION

THAT outside the Koran and the *Arabian Nights* there exists an Arabic literature at all is comparatively little known. It has been the aim of this book both to indicate the scope of that literature in its entirety, and to discuss in greater detail its more purely literary branches. So vast a field, with the whole of which few can claim an intimate acquaintance, could only be covered at the cost of some dogmatism and generalization, even in cases where critical opinion is divided. Arabists will at once detect where the work of the eminent Oriental scholars of the last half-century has been laid under contribution; this debt, too large to be indicated throughout the text, is fully acknowledged here. The method of treatment was suggested in the first place by Mr. John de M. Johnson, and the text itself owes much to the kindly criticisms passed on the original draft by Professor Sir Thomas Arnold, on whom, however, no responsibility rests for any heresies that may be found in its pages.

H. A. R. G.

May 1926

CONTENTS

NOTE ON PRONUNCIATION

SINCE this introduction is intended not only for readers with a general interest in literature, but also to meet the needs of students who are beginning the study of Arabic language and culture, it has been necessary to adopt a system of strict transliteration. The Arabic alphabet includes a double series of sibilants and dentals, one series articulated in the front part of the mouth much as in English, the other series 'palatalized', i.e. somewhat in the manner of the second *l* in 'little'. The latter are distinguished by subscript dots (*ḍ*, *ṣ*, *ṭ*, *ẓ*), as well as the 'whispered' *ḥ* in contrast to the *h* in our own usage. For practical purposes these distinctions and their corresponding dots may be disregarded by the general reader. Arabic *q* is a *k* articulated at the back of the mouth, with a hollow sound; it should not be pronounced like our *qu* but rather as in French *cinq*. So also Arabic *gh* resembles a more throaty French *r grasséyé*. Of the two remaining unfamiliar symbols, the glottal stop (') is an interruption of the breath stream giving force to an otherwise initial vowel (as in 'an *ice* house, not a nice house'); the *'ain* sound (') is peculiar to Arabic, and made by vibrating the vocal cords in the throat.

1

INTRODUCTION

CLASSICAL Arabic literature is the enduring monument of a civilization, not of a people. Its contributors were men of the most varied ethnic origins who, nevertheless, under the influence of their Arab conquerors, lost their national languages, traditions, and customs and were moulded into a unity of thought and belief, absorbed into a new and wider Arab nation. The Persians alone, though only after assimilating many of the characteristics and tendencies of the Arabs, succeeded at length in restoring their intellectual and racial independence. Yet even when Arabic was in the eastern provinces displaced from its supremacy by the rise of a Persian literature, it maintained, and has even yet not entirely lost, its position as the universal language of Islamic theology, philosophy, and science. To a greater extent perhaps than the other classical literatures, its flowering was conditional not only upon the existence of a cultured society but also on the liberality and patronage of those in high position. Sharing the historical vicissitudes of the Islamic civilization, it faithfully reflects local political and cultural conditions. Where Muslim society was in decay, literature lost vitality and force, but so long as in one capital or another princes and ministers found pleasure, profit, or reputation in patronizing the arts, the torch was kept burning. So we find that now one land and now another becomes a leading centre of literary culture, until

at a period roughly coinciding with the Ottoman conquests in Asia and Africa, and the Renaissance in Europe, the flame, although never extinguished, sinks to a dull glow. The writers of the following centuries, with few exceptions, live on the proceeds of their intellectual patrimony, adding little or nothing to it, while the modern revival of Arabic literature initiated in Syria and Egypt is inspired by another spirit than that of the old classical civilization.

Arabic literature has also shared the fate of the classical literatures in that many valuable works are, it is to be feared, irretrievably lost. As they were dependent for their preservation on a society indifferent, when not actually hostile, to anything outside the narrow range of Islamic theology and its satellite disciplines, it is probable that among the lost works are many which in our eyes would do most honour to the Muslim civilization. There still remains, however, an enormous mass of materials, only partially examined, in scattered manuscripts, out of which the patient labours of European scholars in the nineteenth century, zealously carried on by Arab, Persian, and Indian scholars as well in the present century, have reaped a surprising harvest of long-neglected works of literary or cultural significance. But while practically all extant works of importance are being rapidly made accessible to Arabists, comparatively few of them are at the service of western scholarship in reliable translations, although the number is increasing every year.[1]

As those who could boast pure Arab descent formed but a small minority of those who shared the Islamic

[1] A list of the chief translations into western languages will be found in the bibliography, and the name of every author and book appearing on this list is marked with an asterisk.

civilization, so the Arab himself contributed the smaller proportion of its literature. Nevertheless, it was permeated by modes of thought and expression derived from the country and impressed upon it by the people from which and through whom it issued as a conquering force in the seventh century of our era. Before we can proceed to our main subject, therefore, we must, in this chapter and that which follows, outline the physical and linguistic environment by which Arabic literature was moulded from the outset.

Its birthplace was the sandy plain, partly steppeland, partly desert, of central and north-eastern Arabia. Except in the rare oases the land, bare, monotonous, subject to violent alternations of heat and cold, drought and flood, was, and is, unable to support settled communities. Its inhabitants are of necessity nomadic, subsisting chiefly on the produce of their camels and sheep, and compelled to move unendingly from place to place in search of fresh pasturage. The monotony of their life is broken only by the fierce pleasures of years of plenty and the biting misery of years of famine, and by success or failure in their raids on one another or on the settled communities on their fringes. Their secular physical environment has moulded their habits, thought, and speech, impressing on them those repetitions and abrupt transitions which are reproduced in nearly all aspects of Arab life and literature. The circle of ideas bounding the horizon of such nomads is necessarily narrow; the struggle for existence is too severe to allow of attention to anything beyond the practical and material needs of the day, still less of interest in abstract concepts and religious speculation. Their philosophy is summed up in a number of pithy sayings, their religion is a vague superstition. Their thought is

expressed in terms of the concrete, and their language will contain few abstractions beyond those relating to simple activities and physical qualities.

As if to counterbalance this poverty of ideas, the uniformity of life and environment conduces to an exceedingly rich development of language in the realm of material life. Not only do synonyms abound, but every variety of natural phenomenon, however minute, and every separate activity, however complex, is expressed by a term proper to itself. This feature of language may be observed also to a greater or less extent in the speech of other peoples whose nomadic way of life and degree of civilization resembles those of the bedouin of Arabia; but Arabic is unique in having carried over its superluxuriant vocabulary to play an important part in the literature of a highly developed civilization.

The Arabic tongue, however, was not the peculiar possession of the nomads of central and northern Arabia. There existed also settled communities of North Arabs who had come into closer contact with peoples of old-established culture. Between the ancient civilization of the Yemen, in the south-west corner of Arabia, and the frontier districts of Syria and Iraq there were constant commercial relations, which opened a way for cultural influences to penetrate into central Arabia. Along the trade routes substantial communities grew up, as at Mecca, akin in blood and language to the nomads and apparently but little distinguished from them in manners and outlook. At Ḥīra on the Euphrates, where an Arab dynasty reigned under Persian protection, and among the Ghassānid and other tribesmen on the marches of Syria, the Arabs were naturally brought into closer touch with the Christian Aramaic culture. From these sources a thin

stream of Aramaic cultural terms found their way into Arabic, but made as little impression on the form and content of the language as the Aramaic culture made on the nomads themselves, condemned by nature to live in primitive simplicity or perish in the struggle for existence.

2

THE ARABIC LANGUAGE

THE ancient languages of south-western Asia, of which Arabic is the youngest and, except for some small remnants and the modern revival of Hebrew, the only living representative, form a well-defined and independent family, known as the Semitic language-group. They are all closely interrelated and present such remarkable affinities in vocabulary and structure that they evidently possess a common origin. Within the family itself, however, there are several groups of dialects marked off by distinctive features, the accepted distribution (omitting minor dialects) being as follows:

A. The language of the Babylonian and Assyrian cuneiform inscriptions, generally known as Accadian, or East Semitic.

B. The ancient languages of Syria and Mesopotamia, collectively termed North or North-western Semitic. These fall into two groups, an earlier and a later:

(*a*) the Canaanite dialects of which Phoenician and Hebrew are the most important;

(*b*) Aramaic, the *lingua franca* of western Asia for many centuries before and after the Christian era, together with Syriac, a Christian literary dialect of north-western Mesopotamia.

C. The languages of Arabia (South or South-western Semitic):

(*a*) Northern Arabic, the literary Arabic of our study;
(*b*) The ancient inscriptional dialects of south Arabia (Sabaean, Minaean, &c.) with their offshoot, Ge'ez or Ethiopic, the medieval literary language of Abyssinia.

Many of these languages are little more than different literary dialects, the peculiarities of North Arabic being due, as might be expected, to the uniformity of desert life which, while on the one hand favouring the survival of many of the most primitive elements of the Semitic speech, tended also, as we have seen, towards an excessive elaboration in other respects. The majority of the dialects contain more or less alien elements, but in every case these have been subordinated to the distinctive features which mark off the Semitic languages. Some of these peculiarities, such as their complicated phonetic system and the almost complete absence of compound words, do not concern us here. The outstanding characteristic of the Semitic languages, however, is the root-system, and this we must examine in some detail, as without it several of the special features of Arabic literature would be unintelligible. For in Arabic, as in all other literatures, the canons of wit, elegance, and artistry in writing were dictated by the genius of the language.

Every primary conception in the Semitic languages is expressed by means of consonants only, and the vast majority by three consonants. These three consonants form the root. Primary modifications of the meaning are expressed by internal vowel variations, secondary modifications partly by the same method and partly by affixes and inserted consonants. Thus from the root *QTL*, which conveys the idea of 'Killing', are formed the verb

qatala (he killed) and the noun *qatl* (killing), the adjectival nouns *qātil* (a killer, with *quttāl* as its plural) and *qatīl* (one killed, pl. *qatlā*), and a number of other derivatives. Conversely every word whose root letters are *QTL* will be connected in some way with the idea of killing. (This is not a universal rule, however; there are many instances in Arabic of two or more concepts sharing a common root; thus *KTB* is connected with both 'writing' and 'assembling'.) This method of narrowing down the signification by intensive construction applies both to nouns and verbs, but whereas in the noun there is an exceedingly wide variety of patterns, the verb has attained to a perfectly rigid system of formal development. From the simple verb (he killed) are formed an intensive (he slaughtered), a causative (he caused to kill or to be killed), and—in South Semitic only—a conative (he tried to kill, he fought with). In the fully developed Arabic scheme each of these again may form a reflexive or middle, and there is in addition a quasi-passive of the simple form besides proper passives for each form. Few verbs possess the entire scheme, but nearly all roots receive some or other of these modifications, often with considerable semantic shifts.

It will be clear that, since the verbal scheme is invariable and admits of no exceptions, and since roots are all of three consonants, there exists in Arabic an enormous number of words whose vowel-schemes are exactly alike. Every noun of agent from the simple verb, for example, is formed exactly like *qātil*: *rākib* (a rider), *kātib* (a writer), *ḥāmil* (a carrier), &c. Inevitably, therefore, rhyme and assonance play a very large part in Arabic literary style from the first, not only in poetry but in prose as well, and alliteration and *jeux de mots*, so far from being avoided, are regarded as special ornaments in belles-lettres.

The intensive modification of the root lends itself peculiarly to economy of words, and the most admired form of expression is the concise and pregnant sentence. Arabic proverbs rarely exceed three or four words, and poets were judged by their ability to pack a complete picture into a single line. That 'Oriental floweriness', which has become a byword, is foreign to natural Arabic expression and crept into later Arabic literature from external sources. Yet Arabic took to it kindly, and the rank luxuriance of its later phases was due to the unequalled opportunities for literary artifice which Arabic provided by its wealth of synonyms and the delicate distinctions in meaning offered by its variety of derivations. The older and more natural laconic turn of phrase, however, persisted and still persists in the spoken language and some departments of literature.

Yet, given all these natural foundations, there remains something strange and even inexplicable in the artistic literary structure of Arabic. Everything indicates that there was a wide variety of tribal dialects in Arabia, which in their spoken forms preserved the looseness of traditional Semitic syntax. While the Indo-European languages developed an elaborate scheme of tenses, the Semitic verb had retained the more primitive organization into two 'aspects', which primarily carry no connotation of time but denote simply that the action is completed or incomplete. The modal system of the Indo-European languages also is largely absent from the Semitic languages in general. Thus the word *yaqtulu* expresses not only 'he kills', 'he will kill', and (in composition) 'he was killing', but also 'he may, might, would, or could kill', the exact force of the word being determined by the context. Furthermore, the presentation of the sentence is jerky or

'lyrical'; the component parts are originally autonomous, and seldom explicitly subordinated as in the ordered hierarchy of European syntax.

In striking contrast to all this, the language of the early poets is, with a few minor exceptions, largely uniform in vocabulary, and absolutely so in morphology and syntactical refinement. There is a precise tense structure for principal clauses, and a delicate modal system operated by case-endings. Superimposed on the original autonomy of the component clauses is a scheme of logical subordination, perfectly uniform in its application and capable of expressing every relationship between the clauses. How this linguistic instrument, rich and flexible beyond anything known in other Semitic languages, was evolved, and how it was related to the spoken dialects of the tribes, remains an unsolved problem. Centuries later it became a dogma that the poets had adopted the dialect of the tribe to which Muḥammad belonged, the Quraish of Mecca, as the purest and most evolved of the peninsular dialects; but this theory, patently the offspring of religious piety, cannot be upheld. The conclusion that emerges from discussion hitherto is that the poets used a standardized poetic idiom based on the spoken dialects but distinguished from them by refinements of vocabulary, inflection, and syntactical articulation. The theory of an *artificial* poetic dialect is untenable for many reasons. It is probable, however, that the poets greatly enriched the language by absorption of dialect forms, that they helped to fix its usages, and thus created a standard of cultured speech which came to be called *al-'arabīya* (literally 'the bedouin idiom'), and which we shall designate as 'High Arabic'. Once established, it remained the medium of all later literary production, although somewhat simplified in

vocabulary in what has been called the *koiné* of the 'Golden Age' and the following centuries.

For the western student, learning to read classical Arabic is a considerable adventure. The semantic twists of the already luxuriant Arabic vocabulary, both in its earliest stages and in later times, are bewildering, and the unfamiliar methods of articulating ideas even more so, until he has acquired a thorough grasp of the inner mechanisms that define their relations. He has, moreover, to decipher all this in the Arabic script, a beautiful cursive script capable of a great variety of artistic modellings, but full of traps for the unwary (not to speak of textual errors resulting from the ignorance or carelessness of copyists or printers). Since the consonantal structure of the words and the general syntactical order are regarded as sufficient to determine the sense, it is not considered necessary to insert the vowels in writing. Hence, as it has been put, an Arabic text contains only seventy-five per cent. of the meaning and the remaining twenty-five per cent. has to be supplied by the reader. But with the realization at a very early date by the Arabs themselves that the text of the Koran must be preserved from corruption or misunderstanding, a system of vowel signs was devised, inserted above or below the letters of the consonantal text. By their use the Arabic script can be rendered at will completely phonetic, although in practice only the Koran and quotations from it, and sometimes poetry, are regularly vocalized. In normal prose style the great majority of the difficulties disappear as soon as the reader has learned the conventions that underlie its structure. It is true that in some old classical texts one can identify every word in a sentence and understand its syntactical construction, and yet hesitate between two widely different interpretations.

In addition, the Arabic poet or scholar, an Abū Tammām or an Abu'l-'Alā, and even some modern writers, take what seems at times a perverse pleasure in challenging their readers' wit and erudition. Most of the classics of Arabic literature, however, have come down to us with extensive philological commentaries by the medieval scholars. These, with their apparatus of variants, do not, to be sure, eliminate all problems, but they provide a solid basis for scholarly study and literary appreciation.



3

THE HEROIC AGE

(*c*. A.D. 500–622)

THE most striking feature in Arabic literature is its unexpectedness. Over and over again, with scarcely a hint to give warning of what is coming, a new literary art emerges fully-fledged, often with a perfection never equalled by later exponents of the same art. Nowhere is this element of surprise more striking than in the first appearance of Arabic as a vehicle of literature. At one moment Arabia seems, in a literary sense, empty and dumb except for some votive or businesslike inscriptions in a variety of dialects. At the next, companies of poets spring up all over northern Arabia, reciting complex odes, *qaṣīdas*, in which a series of themes are elaborated with unsurpassed vigour, vividness of imagination, and precision of imagery, in an infinitely rich and highly articulated language, showing little or no traces of dialect, and cast into complex and flexible metrical schemes that rhyme throughout the poem.

The Arabic philologists of later times share our feeling of surprise. 'The early Arabs [says Ibn Sallām, one of the earliest and best of Arabic critics] had no poetry other than verses spoken by some person or other on certain occasions. *Qaṣīdas* and long poems were first recited in the time of 'Abd al-Muṭṭalib', that is, in the first half of the sixth century. So far as the themes are concerned, no

doubt most of these were already the subjects of those 'verses spoken by some person or other'. Elegies, laments, boasting-poems, satires or cursing-poems, praises of horse or camel, war-poems and the like must have existed long before. Many such short pieces have come down to us from a period contemporary with the early *qaṣīdas*, and justify the assumption that they existed as separate themes of occasional verse. But the problem of the metres is more complex. The old Arabic primitive metre was a loose iambic form called *rajaz*, consisting of short rhyming lines, probably developed (like the *carmen*) out of brief comminatory utterances in rhymed prose (*saj'*) which were thought to possess magical powers—a conception familiar to us from the story of Balaam. But between this loose poetical form, common to all the Semitic literatures, and the ten or twelve metres of sixth-century poetry there is no apparent connexion, and no other Semitic language has anything resembling the latter, except by imitation. The exclusion of *rajaz* from the permissible metres employed in the *qaṣīda* indicates a conscious dissociation of it from the new metres. Many theories have been tentatively suggested for their origin, but while it may be reasonably certain that they did not originate with the *qaṣīda* they probably do not greatly antedate it.

It would seem from all this that the *qaṣīda* represents the culmination of a period of poetical experiment, during which the new metres were discovered and standardized. But it is more than this; it is the expression of a new sense of power in poetical composition, of delight and exultation in the new ranges of aesthetic sensibility that were opened up by this discovery. There is no *rajaz* poem, whether of earlier or later times, that can compare with the sense of uplift that they give. The germ, or the stimu-

lus, may have come from contacts with the cultures of the Fertile Crescent, but there is no evidence as yet to support the suggestion. In any case, the new metres fit the structure of Arabic speech with extraordinary rightness and harmonic adjustment. From this came that astonishing outburst of poetic talent, spreading within a period of a few years or decades among all the tribes of Arabic speech, from Mesopotamia through Najd and the Ḥijāz, and down into the wild ranges of 'Asīr, and finally into Yemen. It called out powers hitherto latent; for while the uniformity of Arabic morphology and the natural flow of the speech-forms into the new metrical patterns made it easy to compose a few rhyming lines, it took a high poetical talent to expand the poem to sixty or eighty lines and to preserve throughout the same level of artistic and technical accomplishment.

The final object of the *qaṣīda* is self-praise, eulogy of the poet's tribe, satire directed at rival groups or individuals, or panegyric of a patron. But before reaching his climax the poet seeks to build up a favourable climate of emotional reactions among his audience by a series of preliminary themes on various aspects of Arabian life. The strangest of these to us is the conventional opening theme, technically called *nasīb*.

In the opening lines the poet is supposed to be travelling on a camel with one or two companions. The road leads him to the site of a former encampment of his own or a friendly tribe, the remains of which are still visible. He beseeches his companions to halt for a moment, and sorrowfully recalls how, many years ago, he spent here the happiest days of his life with his beloved. Now life with its constant wanderings has separated them, and over the deserted scene roams the wild antelope.[1]

[1] Freely after I. Kratchkowsky, *Vostok*, iv. 101.

Stay! let us weep, while memory tries to trace
The long-lost fair one's sand-girt dwelling-place;
Though the rude winds have swept the sandy plain,
Still some faint traces of that spot remain.
My comrades reined their coursers by my side,
And 'Yield not, yield not to despair' they cried.
(Tears were my sole reply; yet what avail
Tears shed on sands, or sighs upon the gale?)[1]

This theme, which is often called erotic, is in fact something quite different. It is an elegiac reminiscence of love; its essential emotional element is the evocation of parting, and it has little in common with the love-poem or *ghazal*, no example of which is to be found in what has come down to us of pre-Islamic poetry. Passages of erotic description occasionally occur, but they are clearly distinguished from the *nasīb*-theme. The *nasīb* itself has a function only in relation to the *qaṣīda*; as the philologist Ibn Qutaiba tells us, it is introduced only 'to incline the hearts of the poet's hearers towards him and to call out their rapt attention', and should thus have come into existence only with the new organization of the ode. Ibn Sallām, indeed, in his catalogue of reasons for the pre-eminence of Imru' ul-Qais, credits him with the invention of the 'deserted-encampment' theme. Whether justly ascribed to him or not, there can be no doubt that the theme possessed an enduring appeal for the Arab poet and his audience; however stereotyped its formulation in the *nasībs* of later and post-Islamic poets, the repeated allusion to it in a variety of later contexts (for example on p. 111 below) bears evidence to its strong emotional associations.

After depicting the final separation from his beloved as

[1] From a translation of the *Mu'allaqa* of Imru'ul-Qais quoted by Clouston, *Arabian Poetry*, p. 373.

her tribe moves off to seek fresh pastures, the poet pursues his journey and seizes the occasion to describe, sometimes briefly but often with all an expert's enthusiasm, the fine points of his camel or horse. Its swiftness and endurance of fatigue on his long and dangerous journeys leads him to compare it to a wild ass, ostrich, or oryx, but the comparison often seems to become submerged as the theme is developed into a lively picture of animal life or of a hunting scene, which to western taste is often the most attractive section of the poem.

She, the white cow, shone there through the dark night luminous, like a pearl of deep-seas, freed from the string of it,
Thus till morn, till day-dawn folded back night's canopy; then she fled bewildered, sliding the feet of her. . . .
Voices now she hears near, human tones, they startle her, though to her eye naught is: Man! he, the bane of her!
Seeketh a safe issue, the forenoon through listening, now in front, behind now, fearing her enemy.
And they failed, the archers. Loosed they then to deal with her fine-trained hounds, the lop-eared, slender the sides of them.
These outran her lightly. Turned she swift her horns on them, like twin spears of Sámhar, sharp-set the points of them.
Well she knew her danger, knew if her fence failed with them hers must be the red death. Hence her wrath's strategy.
And she slew Kasábi, foremost hound of all of them, stretched the brach in blood there, ay, and Sukhám of them.[1]

Only after this, as a rule, does the poet break into the subject proper of his poem. By the use of carefully

[1] From the *Mu'allaqa* of Labīd, in W. S. Blunt's *Seven Golden Odes*. In this passage both the phrasing and rhythm of the Arabic are closely followed.

selected epithets he unfolds to his audience a series of idealized portraits of tribal life, a scene of revel, or a desert thunderstorm; he extols his own bravery or defiantly proclaims the glorious deeds of his tribe and the disgrace of its rivals or enemies; he sings the praises of his patron and lauds his generosity; in exultant tones he describes a battle or a successful raid; or he sums up the ethics of the desert in a vein of didactic pessimism. Thus the *qaṣīd*-poets incorporated into their art practically the entire repertory of subjects of the older poetry with the single exception of the elegy. This long preserved its own traditional structure, and is remarkable also for several poetesses who excelled in it, the most celebrated being *al-Khansā' of the tribe of Sulaim, in west-central Arabia. Her elegies for her brother Ṣakhr, killed in battle about 615, were famed throughout Arabia, and legend delights to display the poetess intervening in poetic tournaments at 'Ukāẓ in the company of famous poets.

The *qaṣīda*, once established as the acme of poetic genius, became the standard by which the quality of a poet was judged. But now there set in a second process, which is equally characteristic of Arabic literature in its later development. Once a literary form is established, it remains henceforward standardized and almost stereotyped in its main lines. The earliest poems, presumably addressed to the poet's fellow tribesmen, are loose in the choice and order of their themes, and seem to have no function but to express the poet's own personality and reactions to his circumstances. But this very soon changed. One result of the development of the new poetic art was that poetry began to become a profession. At first, something survived of the old conception of the *shu'arā*, 'kenners', as wielders of rhythmic words which exerted magical powers, and there

are numerous stories of the inspiration of poets by heavenly beings or demons (*jinn*). The great poets, however, no longer devote themselves to extempore productions on the battlefield or other minor occasions; they reserve their powers for poetic tournaments, at seasons when different tribes come together for fairs or pilgrimages, or for recitation before the kings of Ḥīra and Ghassān or other great chiefs. A profession requires a clientèle, and the clientèle signifies its approval not only by platonic appreciation but by tangible recompense of herds and other possessions.

This had a considerable effect in standardizing the structure of the *qaṣīda*. To gain approval the poet had not only to play up to the tribal sense of pride or to his patron's self-importance; he was obliged even more to keep within the range of themes which his audience understood, trying to touch their feelings and captivate them by an allusive and pictorial evocation of subjects with which they were familiar and on which they were ready to back their judgement. He could not, even had he wished, strike out on fresh paths and introduce a new or wider range of ideas; had he done so, he would have outstripped their comprehension and lost contact with them.

Another result of the development of poetry as a profession contributed also to the stereotyping of the *qaṣīda*. This was the growth of a system of apprenticeship to the new profession. A famous poet had in his train one or more acolytes, *rāwīs*, 'reciters', who learned his productions by heart and transmitted them to others, so that they passed from mouth to mouth over a wider or narrower range of territory. Once a *rāwī* had learned the technical secrets of handling the *qaṣīda*, he might well become a poet on his own account, but with an almost inevitable diminution of spontaneity and substitution of conscious

art. One *rāwī*, at least, became a greater poet than his master, namely Zuhair, the *rāwī* of Aws b. Ḥajar. But it is precisely Zuhair and his school whom the Arabic philologists regarded as typical 'slaves of poetry', because of their excessive addiction to technique as against the productions of the 'poets by nature'.

In course of time, however, *rāwīs* themselves became a class of professional reciters with a wide general repertoire, and the survival of the ancient poetry for some two centuries, until its fixation in writing, was due entirely to their transmission of it. Many stories are related of the prodigious memories of certain famous *rāwīs*, one of whom is said to have recited on one occasion 2,900 long poems at a single sitting. Such stories, however, carry their own question-marks with them. Was it really possible, given the utmost good faith of the *rāwīs*, to preserve the authentic original texts over so long a period from errors, revisions, some polishing here or there, or (especially in view of the rather loose articulation of the Arabian ode) from omissions or misplacements? Might not reciters make mistakes over authorship, attributing poems to the wrong poet, or transferring verses with like metre and rhyme from one poem to another? Most of the old Arabian poetry relates to specific tribal events and personages, and is fully intelligible only when these are known; as they passed out of living memory, the poems connected with them would either drop out of currency or be reconnected to some other traditional story-cycle and possibly remodelled to fit it. Most disturbing of all, what guarantee could there be that ambitious and jealous *rāwīs* might not pass off poems of their own composition or of some obscure poet as the productions of some famous poet of the past? The philologists who collected the old poetry in the eighth century

were, however, well awake to these questions, perhaps even excessively so, to judge by the accusations of forgery freely bandied about between rival collectors and schools. A few modern critics have gone even further, and on the ground of these mutual accusations or other hypotheses have denied the genuineness of the whole body, or of all but a fraction, of pre-Islamic Arabic poetry. But this is hypercriticism. We shall see later that it would have been impossible for *rāwīs* of the eighth century, if they had nothing behind them but the undoubtedly genuine productions of the seventh, to have imagined the markedly different poetry of the pre-Islamic age, and to have invented all its particular local and personal diversities. While it may very seldom be possible to provide objective evidence for the authenticity of any given poem with complete certitude, nevertheless (and notwithstanding all possible sources of error, verbal modification, or rearrangement) there can be no doubt that the commonly accepted nucleus of poems ascribed to the poets of the sixth century is a faithful reproduction of their poetic output and technique, and thus substantially authentic. Most, indeed, of what must have been an immense volume of poetry has perished, but what survives includes, at least, all those works which have been most highly esteemed by every generation of native critics.

The general similarity in structure and content of the pre-Islamic odes may give, especially when they are read in translation, an impression of monotony, almost of bareness, mirroring with a certain rude force the uniformity of desert life, its concreteness, realism, absence of shading and of introspection. Where the poet is held almost wholly to specific themes, and his aim is to embellish those themes with all the art at his command, to surpass

his predecessors and rivals in beauty, expressiveness, terseness of phrase, in fidelity of description and grasp of reality, then such poetry can never be satisfactorily translated into any other language, just because the thing said varies so little and the whole art lies in the untranslatable manner of saying it.

But it would be utterly wrong to leave the impression that all the poets followed the same mould, or reserved their powers solely for panegyrics. One need not look further than the famous collection called the **Mu'allaqāt*,[1] an anthology of seven 'Golden Odes' made by a *rāwī* of the eighth century, to which three other odes are commonly appended. The ten poems are by as many hands, the masters of pre-Islamic poetry, and each is regarded as its author's masterpiece. No two of them are alike, and only one is an outright panegyric, that of Zuhair, most of whose *dīwān* (i.e. collected poetical works) is devoted to the praises of two chiefs for composing a fratricidal feud, and who, with the wisdom of age, stands out as the mouthpiece of the pessimistic ethics of the desert. The *mu'allaqa* of his fellow tribesman Nābigha is a half-defiant apology mingled with panegyric addressed to the king of the Arab state of Ḥīra on the Euphrates (see p. 4 above), of whom he was almost the court poet—the first example of this practice in Arabic literature.

Two others are addressed to an earlier king of Ḥīra by poets of rival tribal groups. 'Amr ibn Kulthūm, the spokesman of the tribe of Taghlib, who ranged the north-eastern quarter of the Syrian desert, presents any-

[1] The term, which literally means 'suspended', has not yet been satisfactorily explained. A story of later concoction asserts that they were the winning poems at poetic tournaments held at the fair of 'Ukāẓ, transcribed in gold and hung up in the Ka'ba at Mecca.

thing but a panegyric; rather it is one of the most uncompromising expressions of tribal pride and defiance:

With what intent, O 'Amr son of Hind, do you scorn us,
And follow the whim of those who embroider against us?
With what intent, O 'Amr son of Hind, are *we* to be made
Domestics under the thumb of your little kinglet?
Be sparing in menace, go gently with threats against us—
When, pray, did *we* come to be your mother's minions?
Our spearshafts, O 'Amr, are tough, and have foiled the efforts
Of enemies ere your time to cause them to bend.

and ends with an extravagant climax of boasts:

To us belongs the earth and all who dwell thereon;
When we despoil, resistless is our swoop. . . .
The mainland grows too narrow for our swelling hosts,
The sea is ours, we fill it with our ships.

The poem of his opponent, al-Ḥārith ibn Ḥilliza of the tribe of Bakr on the lower Euphrates, is a rather less successful combination of boasting and satire, and patronizingly panegyrical towards King 'Amr ibn Hind.

The rest are mainly poems of self-praise. First in point of time and also, in the opinion of many critics, in poetic merit is the *mu'allaqa* of Imru 'ul-Qais, the dissolute and exiled son of the ruler of a precarious north-Arabian kingdom, and 'leader of the poets to hell-fire' in the eyes of early Muslim puritanism. His poem is entirely self-centred, and noted for its natural descriptions, including a fine picture of a thunderstorm, as well as for the frankness of his amatory passages. The same self-centredness is found in the poems of 'Antara, slave-born hero of the tribe of 'Abs, and the Bakrite Ṭarafa, the former vaunting his prowess in the battlefield, the latter chiefly concerned

with the fine points of his she-camel and his prowess in the tavern.

The two latest, Labīd and al-A'shā, are professional troubadours, belonging to the last generation of pre-Islamic poets, and seem already to show signs of the growing standardization of technique and themes. The former specializes in scenes of animal life, the latter in reminiscences of love and drinking, leading ultimately in both to boasting of their own exploits and that of their tribes, or to panegyric.

Altogether some hundreds of *qaṣīdas* have come down to us, more or less authenticated. In addition to the *dīwāns* of the ten poets of the *Mu'allaqāt* and of several others, another collection, contemporary with the *Mu'allaqāt* and named after its compiler (the philologist al-Mufaḍḍal) the **Mufaḍḍalīyāt*, contains some 120 odes and fragments, chiefly from lesser pre-Islamic poets, and there are several other collections of less celebrity. But it would be a mistake to confine our attention exclusively to *qaṣīdas*. Although the ode represents the culmination of the poetic art in Arabia, it by no means constituted the greater part of its poetic production. Alongside it there existed a vast output of shorter poems, elegies, impromptus, &c., which, less convention-bound than the *qaṣīda*, must also enter into any reckoning of the measure and quality of the poetic genius of the Arabs. Most of these have come down in anthologies of excerpts and occasional pieces, the most famous being the **Dīwān al-Ḥamāsa* (Poems of Bravery), compiled by Abū Tammām (p. 85), himself a poet of note in the ninth century. The collection, which has been rendered in spirited German verse by Rückert, is divided into ten sections, the first and longest of which has given its name to the

work. Another anthology bearing the same title was made by the poet al-Buḥturī (p. 85) some years later. Many excerpts from the ancient poems are contained also in the *Kitāb ul-Aghānī* (Book of Songs) of Abu'l-Faraj al-Iṣfahānī (d. 967), a valuable collection in twenty volumes of biographies of poets and musicians, from which most of our knowledge of ancient Arabian society and manners is drawn, and in numerous works of philology and belles-lettres. No one who reads the poems preserved in the *Ḥamāsa* of Abū Tammām (or the pieces translated from it by Sir Charles Lyall) will deny that here is an art, springing out of natural feeling and popular consciousness, and expressing with vigour, with a certain wild beauty, and often with a strangely moving power, the personality of the poets and the conceptions and ideals of their age.

If, however, we ask what it is that gives this poetry its appeal for us, its 'universality', it is not easy to give a clear and definite answer. For its own people in its own time, a modern Arabic critic has said, 'it satisfied its hearers because it expressed their own passions and emotions, and portrayed their lives as individuals and as a society forcefully and truthfully'. But its appeal lies far more in the fact that, in holding the mirror up to life, it presented an image larger than life. The passions and emotions and portrayals were idealized in content and expression—in content because it presented the Arabs to themselves as they would have liked to be, immeasurably bold and gallant and openhanded, and in expression because these ideal images were clothed in rich, sonorous, and evocative language, and given emotional intensity by the beating rhythms and ever-recurring rhyme.

Yet to emphasize exclusively the linguistic artistry of the poet and the realism and naturalism of his subjects,

however elevated by imagery and decoration, is to miss one essential element of his craft. All of these subserved his main purpose, so to stimulate the imaginative response of his audience that the poem becomes a dialogue between them, a dialogue in which the audience are alert to grasp the hints and allusions compressed within the compass of his verse and to complete his portrait or thought for themselves. Thus no line of panegyric in pre-Islamic poetry is more celebrated than one of Nābigha in praise of the Ghassānid princes of Transjordan:

No fault in them but that their sword-blades
Are notched from beating on the mailèd squadrons.

Or again when, in a different mode, he praises his patron, the king of Ḥīra:

No, not Euphrates itself with its crests in flood,
As its foaming breakers cover its banks with spume,
And every clamorous torrent gushes to join it,
Bearing its wrack of herbage and splintered boughs,
While the frightened sailor clings to his rudder-oar,
Spent with fatigue yet straining to hold his course,
Can outdo in abundance his unmeasured bounty,
Nor does his gift today stand in the way of tomorrow.

This is realism with a difference. In that heightening of the reality, that idealizing of the common incidents and aspirations of life, that challenge by image and allusion to the understanding and intelligence of the hearer, lie the elements that transform the poet's words from the stuff of prose to the stuff of poetry, and give them their appeal even to our aesthetic feeling. Only after this do the adornments of language come in to add to their effect. One needs no knowledge of Arabic to appreciate the almost physical excitement created among an audience of

parched nomads by the cumulation of similes in such a passage as:

'Twas then her beauties first enslaved my heart—
Those glittering pearls and ruby lips, whose kiss
Was sweeter far than honey to the taste.
As when a merchant opes a precious box
Of perfume, such an odour from her breath
Came toward thee, harbinger of her approach;
Or like an untouched meadow, where the rain
Hath fallen freshly on the fragrant herbs
That carpet all its pure untrodden soil:
A meadow where the frequent rain-drops fall
Like coins of silver in the quiet pools,
And irrigate it with perpetual streams;
A meadow where the sportive insects hum
Like listless topers singing o'er their cups.[1]

To distinguish the personality of the poets calls for an even more complex analysis and intensive study of detail, already difficult for the medieval Arabic critics. In a certain sense all Arabic odes of more than mediocre quality are subjective, but in differing manner and degrees. The productions of those poets whom we have called self-centred are more obviously so, and this self-centredness finds, as might be expected, its most intense expression in the robber or outlaw poets such as, to name only the most famous, *Ta'abbaṭa Sharrā and *ash-Shanfarā. The sharp and staccato *Song of Revenge* of the former is one of the best known and most often translated of Arabic poems.[2] In another piece he portrays in terse and pungent outline his own ideal:[3]

[1] From the *mu'allaqa* of 'Antara, translated by E. H. Palmer in *The Song of the Reed*.

[2] C. J. Lyall, *Translations from Ancient Arabian Poetry*, pp. 48–51.

[3] Translated by W. G. Palgrave, *Essays on Eastern Questions*, p. 312; and cf. Lyall, op. cit., p. 16.

Nor exults he nor complains he; silent bears whate'er befalls him,
Much desiring, much attempting; far the wanderings of his venture.
In one desert noon beholds him; evening finds him in another;
As the wild ass lone he crosses o'er the jagged and headlong ridges.
Swifter than the wind unpausing, onward yet, nor rest nor slackness,
While the howling gusts outspeeded in the distance moan and falter.
Light the slumber on his eyelids, yet too heavy all he deems it;
Ever watchful for the moment when to draw the bitter faulchion,
When to plunge it in the heart-blood of the many-mustered foemen.

Ash-Shanfarā's *Poem rhyming in L* (*Lāmīyat al-'Arab*) is an even more powerful composition, a unique concentration of exact observations and experiences of desert life, compressed into a language of extreme tautness, and with sombre undertones of bitterness, savage resentment, and covert satire of the smug tribal communities and their pampered poets.

The great majority of *qaṣīd*-poets, however, can express their personalities only in muted form, subordinated as they are not only to the conventions of their craft, but also within these limits held to the expression of the collective thought and feeling rather than their own intuitions. Nevertheless, the poet aims to centre all descriptions and ancillary themes upon his personal vision; he may not transcend the conventions, but in his imaginative handling of his topics, his degree of realism and modes of idealization, he gives them fresh meaning and value in terms of his personal insights.

Imru'ul-Qais describes the storm, for example; but however naturalistic the detail it is presented in terms of his own observation, and the massing of the effects is as truly his as on a painter's canvas. Yet even this degree of subjectivity is sometimes difficult to find in many *qaṣīdas*, and it is not surprising that the absence of personality may sometimes create a feeling that it is all a mechanical exercise and indeed nothing more than clever literary forgery.

But there is also the other side of the picture to be borne in mind. Such an art-poetry could never have come into existence, nor have developed its technique of imaginative interplay between poet and audience, unless the audiences too were gifted with peculiar aesthetic sensibilities. Even down to the present day, the apt use of words has remained the supreme art of the Arabs, exerting upon them an almost uncontrollable emotive power, and the inexhaustible richness of their language is a source of pride. Among the pre-Islamic Arabs, words in themselves seem to have retained something of their ancient mystical and magical power; the man who, by skilful ordering of vivid imagery in taut, rightly nuanced phrases, could play upon the emotions of his hearers, was not merely lauded as an artist but venerated as the protector and guarantor of the honour of the tribe and a potent weapon against its enemies. Tribal contests were fought out as much, or more, in the taunts of their respective poets as on the field of battle, and so deeply rooted was the custom that even Muḥammad, although in general hostile to the influence of the poets, himself conformed to it in his later years at Madīna.

In view of such a universal veneration of the poetic art, it is not after all surprising that the productions of the

great *qaṣīd*-poets were handed down from generation to generation. It was, again, not merely that they set the linguistic and aesthetic standards which were to dominate almost all Arabic poetry (and much of its prose as well) down to the modern age; but they fulfilled also another function, by no means less important. Poetry, said the later philologists, was 'the *dīwān* of the Arabs'; it preserved the collective memory of the past, and so gave an element of continuity and meaning to the otherwise fleeting and insubstantial realities of the present. In the two major themes of eulogy and satire the poets pressed home the moral antitheses and sanctions by which this collective existence was regulated and sustained. With relatively few exceptions, the pre-Islamic poets express, and even prescribe, a high standard of tribal morality, and noticeably avoid any reference to the humbler and ruder features of bedouin life and its environment.

We must not forget, however, that the population of Arabia did not consist exclusively of bedouins. Both the agricultural Judaized tribes in the Ḥijāz and the other settlements and towns also had their poets, and we catch glimpses of a body of religious poetry and of drinking-songs at Ḥīra itself. The latter had some influence on the Arabic poetry of the next century, but in general the poetry of the sedentaries was regarded as inferior, and little of it has survived.

Finally, the most important cultural service which the poets rendered was their creation of a common standard of High Arabic, which as an instrument transcended narrow tribal limits, sharply distinguished Arab from non-Arab or metic, and thus supplied the substrate for a new consciousness of Arab nationhood. Although there is no evidence that the poets themselves consciously pro-

pagated it, this new national consciousness needed only a spark to awaken it. Once the spark was supplied by Islam, it was to find expression in the great movement of expansion that broke out with startling suddenness when the cities, with their greater powers of organization, supplied the cohesive force which was so marked a deficiency in the tribal society.

4

THE AGE OF EXPANSION

(A.D. 622–750)

THE influences which were being brought to bear on the nomads through the poets were active also in the towns, but in a different fashion. While the townsmen preserved the primitive clan organization, they had gained a wider outlook through their economic activities, and especially in commercial intercourse with the north and the south. The trading centres of the Ḥijāz and of Najd were the natural foci for the cultural elements that were invading the peninsula. Christian and Jewish propaganda were at work also to strengthen the impressions made upon them by their contacts with the civilized world. The poetry of Umayya ibn Abi'ṣ-Ṣalt of Ṭā'if, the sister-city of Mecca, even if open to question in part, expresses the dissatisfaction felt by thoughtful men with the barren superstitions of their ancestors.

While the settlements of Najd exercised at most only an indirect influence on Arabic literature, at Mecca the reform movement broke through in the teachings of Muḥammad ibn 'Abdallāh, a member of one of the clans of its mercantile aristocracy, the Quraish. His life has been so overlaid by later traditions that little is known of him prior to the opening of his mission. He had lived as a child among the nomads and as a young man had visited Syria with the trading caravans. In middle life he seems to have given

himself up to deep and often solitary meditations over a long period of years. At length he felt called to proclaim to his fellow citizens his profound conviction of the power and majesty of the One God and of the impending judgement when all who had rebelled against His laws should be cast into the fire of Hell. After ten years of continuing struggle he had succeeded in collecting only a small band of followers, when an opportune invitation to compose the feuds that were raging in the town of Yathrib offered a new field of action. In 622, a date that became the era of the new community, already known as Muslims, he with the bulk of the followers made his emigration (*hijra*) to Yathrib, henceforth to be known as Madīnat an-Nabī, the City of the Prophet. For eight years he maintained an armed struggle with Mecca and the bedouin tribes of north-west Arabia, imposing his authority on one after another until at length Mecca itself capitulated in 630. In the two years of life that remained to him his rule was undisputed in western Arabia, and deputations from all parts of the peninsula flocked to Madīna to tender their submission or enlist his aid in the factional conflicts that rent their tribes.

It was not until after his death that his followers finally compiled his discourses, largely from memory, into a single volume, known as the Koran (*al-Qur'ān*, the original meaning of which seems to have been 'the Lectionary'). No serious doubt has ever been cast on the authenticity of the collection, the very haphazardness of the compilation, apart from internal evidence, being a proof of its genuineness. Except for certain broadly coherent sections, little attempt was made to arrange the fragments, either chronologically or in order of content; earlier and later passages, moral discourses, and legal

provisions, are placed side by side even in the same chapter (*sūra*). Both Muslim and western scholars have set themselves the task of determining the chronological order of the passages, and it is now possible to re-arrange them with a fair approximation to certainty.

To Muslims the Koran is the Very Speech of God, revealed word for word to His Prophet Muḥammad through the angel Gabriel. For them there can be no question of earlier and later styles, phraseology, or doctrine; but the western student, recognizing in it the handiwork of Muḥammad the man, finds much of its interest in the way it reveals the gradual development of a fascinating personality and the stages by which his early teaching expanded into a new religion.

In the earliest portions of the Koran the reader has the feeling that Muḥammad is struggling with the means to express his ideas. He was not a practised speaker, and he had to create his own medium for the new message he felt impelled to deliver. The gift of words came with practice, but to the end the Koran expresses its theological and philosophic concepts in terms of symbolic action or description. Almost equally difficult was the problem of style. The High Arabic of the poets supplied an established linguistic medium, which had already been adapted to the practice of oratory; in rhetorical style, however, the concision sought by the poets was replaced by a looser and more expansive discourse, a habit of balancing phrase with phrase and of giving emphasis by parallelism in structure, assonance, and especially end-rhyme (*saj'*). Alongside this there continued to exist the traditional oracular style affected by the diviners, consisting of a series of obscure rhyming oaths (usually relating to celestial phenomena), followed by two or three

brief rhymed phrases, often as obscure. It would seem that this oracular style had been adopted by the revivalist preachers at the Arab fairs, and since it had become, so to speak, the conventional style of religious discourse, Muḥammad had no alternative at the outset but to adopt it also. The earliest passages of the Koran are, accordingly, brief, semi-lyrical exhortations and warnings of the coming Judgement, often of great power and beauty:

When the sky is split and the stars are scattered,
When the seas are loosed and the graves are exposed,
A soul shall know what it has wrought in advance and what left behind.

Controversy in turn drove him to employ the allusive techniques of poetic satire, pointed, however, by sharp thrusts in the current Meccan idiom:

Perish the calculators
Who, sunk in an abyss of heedlessness,
Question, 'When, pray, the Day of Judgment?'
The day when [like base metal] they shall be tried upon the Fire!
Now savour your smelting—this is [the reckoning] you were so eager for!'

His Meccan opponents naturally classed him with the poets and soothsayers, who in the common belief were inspired by genii (*jinn*). The necessity of dispelling this belief, together with his growing command of language, led him by degrees to adopt a less lyrical style. The changing matter of the revelations led in the same direction, as they passed into narratives relating to former prophets and the fate of their opponents, arguments for the Resurrection from nature, and finally, in the Madīna period, to topical

addresses and legal prescriptions. As the content of the Koran evolved, the linguistic structure evolved with it, to break away more and more from the conventional forms of aesthetic production of its time and to achieve a new, distinctive, and highly personal art. Form is subordinated to the presentation of the message, and in forcing the High Arabic idiom into the expression of new ranges of thought the Koran develops a bold and strikingly effective rhetorical prose in which all the resources of syntactical modulation are exploited with great freedom and originality.

As a literary monument the Koran thus stands by itself, a production unique in Arabic literature, having neither forerunners nor successors in its own idiom. Muslims of all ages are united in proclaiming the inimitability not only of its contents but of its style. But, as in the case of the old poetry, the very qualities which give it its literary distinction render it impossible to translate with any success into another language, and Islamic orthodoxy wisely discountenances any attempt to do so. The vigour and intensity of its language becomes vapid, the grammatical forms lose their subtle implications, the arresting rhetorical constructions become shapeless, and little is left but a seemingly confused and repetitious compilation, loosely strung together without life or artistry, and redeemed only by occasional flashes of mystical beauty or profound insight.

The influence of the Koran on the development of Arabic literature has been incalculable, and exerted in many directions. Its ideas, its language, its rhythms pervade all subsequent literary works in greater or lesser measure. Its specific linguistic features were not emulated, either in the chancery prose of the next century or in later

prose writings, but it was at least partly due to the flexibility imparted by the Koran to the High Arabic idiom that the former could be so rapidly developed and adjusted to the new needs of imperial government and an expanding society. Even greater was its indirect influence, in that it was to the studies connected with the Koran that the majority of branches of Arabic literature owe their origin. Moreover, though the standard of literary Arabic was in fact set not by the Koran but by the heathen poets, it was due to the position of the Koran as 'Bible, Prayer-book, delectus, and first law-book to Muslims of whatever sect' that Arabic became a world-language and the common literary medium of all Muslim peoples. For the greater part of the period comprised in this chapter the work of studying the sacred text and of collecting the materials to assist in its elucidation went steadily forward, not itself leaving much mark on Arabic literature, but laying the foundation for the apparently sudden outburst that marks the early years of the next period.

Before tracing this development it is necessary to explain briefly the historical circumstances that contributed to it. Under Muḥammad's successors the Arabs, possessing for the first time a common rallying-cry and a central organization to direct their movements, swept out of Arabia into Syria and Iraq and shattered, with the aid of his disaffected subjects, the armies of the Emperor Heraclius and the exhausted power of Sasanid Persia. Thence in a series of rapid bounds they conquered Egypt, eastern Persia, the north African littoral, and within a century were masters of an empire extending from the Pyrenees to the Pamir. The organization of the new empire lies outside our scope, but the resulting redistribution of forces is of great importance for the history of Muslim

religion and literature. The early theocratic organization of Madīna proved insufficient for the government of so vast a territory, and after its breakdown the civil capital of the Empire was transferred to Damascus, under the rule of the Umayyad dynasty, a Meccan family akin to the Prophet but imbued with political conceptions which squared ill with the views of the theocratic party. Madīna, however, remained the centre of religious learning, and it was there that the foundations of the 'Muslim sciences' (i.e. those connected with the study of the Koran) were laid. Mecca, on the other hand, enriched by the conquests and by its widening importance as the city of pilgrimage, rapidly developed habits of luxury and pleasure-seeking which were a scandal to the faithful. Central Arabia suffered the most striking change of all. Its most vigorous elements had joined the Muslim armies and returned to Arabia no more. The greater part of them settled in Mesopotamia and thence spread eastwards; smaller parties were scattered from Egypt as far as Spain. While they retained for the most part their nomadic habits, many of them eventually adopted settled life in the cities and on the land. There is no cause for surprise, therefore, that the true successors of the ancient poets almost all hail from Mesopotamia and rarely indeed from Arabia.

But the most vital result of the Arab conquests was the gradual absorption of the conquered peoples into the Islamic community. With them they brought the experience and habits of their distinctive civilizations and thus carried Arabic literature and thought to a stage of development beyond the unaided powers of the Arabs. It was not, however, until the close of our present period that their influence began to be felt. With few exceptions the studies which were carried on during the first century of the

Muslim era were carried on by Arabs, though it was partly the influx of such numbers of non-Arabic-speaking peoples into the Muslim community that led to the first steps in the development of the 'Muslim sciences'.

At the time when the Sacred Book was compiled, Arabic was written in a very imperfect script which was all but unreadable to those who did not possess an exhaustive knowledge of the language. It became a matter of urgency to preserve the text from corruption by establishing firstly a more adequate script, and in the second place the rules of Arabic grammar. As this need was most felt in the former Persian provinces the first attempts to meet it were made in the garrison cities of Iraq. The interpretation of the Koran also demanded careful study of its grammatical structure and vocabulary. Exact shades of meaning were defined by reference to the pre-Islamic poets, necessitating the collection and memorizing of their works. In this way arose the twin sciences of philology and lexicography, which were in consequence really based not on the Koran itself but on the ancient poetry. The application of Koranic passages was fixed by recollections of actions or sayings of the Prophet which had some bearing on the subject or the text. Rules for the conduct of life and affairs were also sought in the practice of the Prophet, and thus there came into being the most characteristic of Muslim literary activities, the science of Tradition. The study of the Koran and the Tradition supplied the basis upon which Theology and Jurisprudence, the obverse and reverse of the Sacred Law, were built. Though Madīna was still the centre of these studies, there is abundant evidence that they were pursued also in circles which were less sealed to foreign influences, both in Syria and in Iraq.

Two branches of the Muslim sciences further converged to lay the foundations of a study which soon overstepped their limits, that of History. On the one hand, philological studies entailed some researches into the history of pre-Islamic Arabia, as well as into the genealogies of the tribes. The demand produced the supply; narratives professing to relate the 'origins' and early history of the Arabs were concocted out of legends and vague traditions, probably filled out by borrowings from Judaeo-Christian sources and by pure invention. Several of these works, compiled by Arabs from Yemen, enjoyed great popularity in secular circles, especially at the court. On the other hand, the Tradition necessarily included much historical matter, chiefly in connexion with the Prophet's military expeditions (*maghāzī*). In spite of the opposition of some religious circles many students began to make a separate study of these historical traditions, and before the close of this period the first works on the subject were already in circulation. By their nature these works were more authentic than the old legends, and it was out of them that the later science of History was evolved.

The literary remains of all this activity are negligible, chiefly because at this stage the habit of oral transmission was still dominant, and perhaps even reinforced by religious discouragement of putting anything on paper except the Koran. The prejudice was most effective in the sphere of religious studies, which were, of course, those most pursued. Nevertheless, small private collections of traditions and poems were formed, and one at least of the former is still extant. The written historical or pseudo-historical works naturally passed out of circulation after their contents had been incorporated in later works. Over and above all this, prose as a literary medium was still in

its infancy, practically confined, indeed, to chancery documents and rescripts, while writing materials of parchment, papyrus, or leather were precious and expensive. It was only in the next century, as we shall see, that after intense experimentation in different fields Arabic was endowed with a natural, comprehensive, and flexible prose style, just in time to take advantage of the discovery of the secret of paper manufacture.

Turning now to the poetry of this period, we find a very different situation. The rise of Islam reacted unfavourably at first on the old poetry. Muḥammad himself, although he had his court poet, Ḥassān ibn Thābit (upon whom, in consequence, much mediocre verse was fathered by later partisans), inevitably adopted a hostile attitude to it, as the chief moral force behind the pagan ideals which Islam had come to destroy. The early Muslim community and the theologians maintained this attitude after him. From this arises the astonishing fact that the birth and expansion of Islam inspired no poet in that nation of poets, and that the description of the Islamic movement in the grand manner of the ancient verse is limited to a single *ode by Ka'b, the son of that Zuhair mentioned above as one of the chief didactic poets. Even the great poets already active in Arabia were reduced to silence; *Labīd, who combines in his work the expression of all that was best in the old Arabian life and who is represented in the *Mu'allaqāt*, lived more than thirty years into the era of the Hijra, but ceased to compose after his adhesion to Islam.

Before long, however, an impulse so ingrained was bound to reassert itself. It was no longer in Arabia, but in Mesopotamia, that the ancient tradition revived, with

a new vigour and plasticity imparted to it by the political and social consequences of the Islamic movement. Externally there seems but little change; but although the Umayyad poets maintain the old conventions and canons of linguistic artistry, their productions reflect, for better or worse, the transformations resulting from the Arab conquests, the growth of luxury and a money economy, the rise of an imperial government and the imposition of its authority over the resentful and rebellious tribesmen, the emergence of religious and political parties and of organized tribal factions. Inevitably so, for the poets were still the mouthpieces of tribal and party sentiment. In the new situation they could achieve their functional purposes only if the purely formal qualities of their verse were overlaid to the extent that style and content complemented and harmonized with one another.

These changes are most clearly perceptible in the occasional poem, where old themes or types are adapted by individuals or schools to new purposes. New themes and new types of poetry emerge, the most remarkable being the independent love-poem to be described shortly. Eventually, after its brief eclipse, the *qaṣīda* too revived, and in its turn bears witness to the changing interests and values of the tribesmen, the more so that, like their predecessors, the *qaṣīd*-poets were of bedouin extraction. Towards the end of the seventh century there emerged a trio who rank among the masters of their art. Al-Akhṭal, of the Christian tribe of Taghlib in northern Mesopotamia, and the authentic continuator of the schools of an-Nābigha and 'Amr ibn Kulthūm, stands closest to the spirit of pre-Islamic poetry, both in his tribal odes and his panegyrics of the Umayyad caliphs. The two others, *al-Farazdaq and Jarīr, were the idols of the

tribesmen of Kūfa and Baṣra, and owed much of their fame to the entertainment they provided by slanging-matches on parallel themes (*naqā'iḍ*), a theatrical display of ingenuity and virtuosity, apart from a somewhat monotonous repertoire of personal taunts and indecencies. The very fact that major poets should so pander to the vulgar tastes of the urbanized tribesmen, however, shows how far they had departed from the simple, if narrow, loyalties and moralities of the old poetry. The passions of the Umayyad age were multiple and conflicting, and the poets shared in the general psychological instability and conflict of principles and parties. A copious sprinkling of Koranic phraseology and pious sentiment does not compensate for the coarser and shriller tones of their verse; and when they exploit the *qaṣīda* as an instrument to gain riches from the powerful and the wealthy, their adulation, more often than not blatantly hypocritical, is no longer phrased in terms of tribal virtues but of political and religious controversy.

The plain fact was that, although the *qaṣīda* remained the touchstone of poetical art, the themes of pre-Islamic poetry were becoming increasingly irrelevant to the new situation and environment of the Arabs. This was to some extent, perhaps even to a great extent, concealed by the nostalgia of the diaspora for the old free life of the desert, so that the evocation of deserted encampments and of desert journeys and hunting parties still inherited an emotional spell. Yet nothing could prevent these and like themes from becoming more and more formalized. It was not until the next period, however, that the *qaṣīda* was to freeze into an artificial convention, a self-conscious archaism, a mosaic of expressions and images derived from the ancient bards, to which, nevertheless, the poets

remained bound by the pressures of tradition and the demands of their patrons.

In sharp contrast to all this is the new love-lyric, the *ghazal*, which suddenly appears in the now wealthy and luxurious cities of Mecca and Madīna. It is possible that the inspiration came originally from the Persian and Greek singers who gathered there in the service of the aristocracy of the Quraish. In the *ghazal* the sonorous vocabulary and artifices of the *qaṣīd*-poets are discarded for a simple, almost conversational style, and the traditional metres are slightly adapted, the better to meet the needs of singing. Its most brilliant exponent and the most remarkable of all the poets of the Umayyad age was the Quraishite *'Omar ibn Abī Rabī'a (d. *c.* 720). His poems, which breathe a tenderness as far removed from the primitive passion of Imru 'ul-Qais as from the hot-house sentiment of a later age, can perhaps be better compared with those of Herrick rather than Byron. The austere were scandalized, and the poet paid for his temerity by more than one exile, but contemporaries and later generations alike were haunted by the joyous youth, the freshness and chivalry of 'Omar's verse.

> Ah for the throes of a heart sorely wounded!
> Ah for the eyes that have smit me with madness!
> Gently she moved in the calmness of beauty,
> Moved as the bough to the light breeze of morning.
> Dazzled my eyes as they gazed, till before me
> All was a mist and confusion of figures.
> Ne'er had I sought her, and ne'er had she sought me;
> Fated the hour, and the love, and the meeting.[1]

In contrast to the *ghazals* of 'Omar and the other Meccan poets, realistic, urbane, and gay, the Madinian

[1] Translated by W. G. Palgrave in *Essays on Eastern Questions*.

ghazal depicts an idealizing, languishing, and hopeless love, with bedouin protagonists. Its apparent creator was Jamīl (d. 701), from whose tribe of 'Udhra this variety of *ghazal* was called 'Udhrite. From the moment of its creation, it achieved a great and growing popularity; Jamīl was followed by a host of 'martyrs of love', real or fictitious, whose woes and tears were destined to furnish themes to poets and romancers in Arabic, Persian, and Turkish for a thousand years. There is little to show that this was a genuinely bedouin art; on the contrary, such stories as that of Majnūn and Lailā, the self-immolating 'demented one' and his ever-inaccessible inamorata, seem rather to have flourished on the romantic nostalgia of the detribalized urban populations, especially in Iraq.

The influence of the Madinian *ghazal* is clearly visible in the later Iraqi poetry of this period, particularly in the art of Dhu'r-Rumma, surnamed 'the last of the poets' (d. 735), which is devoted mainly to descriptions of desert scenery and life, emotionalized by a *ghazal* theme. The Meccan *ghazal*, on the other hand, seems to have found admirers and imitators rather in Syria, where it encountered a native tradition of wine-songs. We know only the end-product of this confrontation, in the poetry and wine-songs of the Umayyad caliph Walīd II, whose profligate life, cut short in 744 by a revolt, paved the way for the downfall of his dynasty and the opening of a new era alike in Muslim history and Arabic literature.

5

THE GOLDEN AGE

(A.D. 750–1055)

THE new dynasty which assumed the headship of the Muhammadan world in 750, the 'Abbāsids, owed their elevation to alliance with the theocratic and legitimist parties among the Arabs and the support of the Persians and other subject-peoples. Self-interest, if nothing else, urged them to patronize the theological sciences and at the same time to encourage the talents of their Persian and Aramaean subjects. For three centuries this remained the constant tradition of the Caliphate and its provincial courts, as well as of the local Persian and Arab dynasties who supplanted the latter. The new capital Baghdād became the centre of literature and the arts, 'the market', as an Arab historian puts it, 'to which the wares of the sciences and arts were brought, where wisdom was sought as a man seeks after his stray camels, and whose judgement of values was accepted by the whole world'. The simultaneous outburst of literary activity had, as we have seen, its roots in the preceding period. By their unification of the Empire in government and language, and the consequent extension of the Muhammadan religion among their subjects, the Umayyads created the material conditions of which their successors reaped the advantage. The material which the humanist revival was to use was already being systematized; the new culture

was already burgeoning, but the 'Abbāsids by their tolerance and patronage gave it fuller scope and largely contributed to its splendour.

From this point the former subject-peoples take their place in every department of life and literature alongside the Arabs, each bringing the distinctive features of their culture to enrich the whole. From the time of Alexander all the civilized lands of the Near East had been profoundly influenced by Hellenism. Out of the resulting action and reaction arose a distinctively eastern branch of Hellenistic thought, which found expression in Alexandrian philosophy and the eastern Christian schisms. From the fourth century the Greek philosophers and their Neoplatonic commentators, the Greek astronomers, physicians, and scientists, were translated into Syriac and studied in the schools and monasteries of Syria and Mesopotamia. There still existed also a pagan community in northern Mesopotamia, who, under the name of 'Sabians', rendered great services to Muslim literature and science. In Egypt the Alexandrian schools of philosophy, medicine, and astronomy, though sadly diminished, remained sufficiently active to influence the work of the Muslims in the two latter sciences. This Hellenistic atmosphere also favoured the propagation of the Gnostic cults, a wide variety of eclectic systems strongly tinged with dualistic and Pythagorean teachings.

These were the contributions of the Aramaic and Hellenized peoples to Muslim literature and thought. Far less important was the material contribution of the Persians. The Sasanid Empire, cut off from the mainstream of Hellenistic culture, had little indigenous culture to put in its place. It is true that in later times a movement of literary nationalism in Persia sought to magnify the old Persian civilization at the expense of the Arabs, and to

claim for Persia the origin of nearly everything of value in Muslim culture. But Persia under the Sasanids seems to have had little leisure or aptitude for literary pursuits, and what there was, if we may judge by its scanty survivals, was chiefly of a religious or legal sort, together with legendary stories of the ancient days and the exploits of the dynasty. In the neighbourhood of the capital, however, Hellenistic influences, spread by the Nestorians, had led to the founding of a school at Jundī-Shābūr, where the main subjects of study were again Greek philosophy and science, taught mainly by Nestorians. Alongside these, Indian philosophical and scientific works were translated and studied, and certain Iranian elements, both Mazdean and Manichaean, combined with the rest to form a peculiar syncretistic philosophy. The influence of this school was naturally strongest in Iraq, where it, with the earlier Gnostic syncretisms, was in a most favourable position to affect Islamic studies. Stronger Indian influences were introduced into the Muslim world by another Iranian community, of more mixed descent, which had been in prolonged contact with Buddhism in Bactria and Sogdiana. The view still expressed from time to time that the richer developments of Muslim culture and religious thought or of Arabic literature were due to the Iranians and represent aspects of an 'Aryan reaction against Semitic ideas' is an over-generalization from certain special cases. In Persia even at that time there could be as little question of racial purity as of a specifically 'Aryan' culture.[1] Except for the secretarial translations of Sasanid court-literature for the expanding bureaucracy, her main contributions were not literary, scientific, or philosophical, but the artistic temperament and natural

[1] Cf. L. Massignon, *Lexique de la Mystique musulmane*, p. 46.

genius and power of assimilation of her people, that found their finest expression under the stimulus of Islam.

It will now be plain why, with the change of dynasty, Arabic literature suddenly reached its Golden Age. Hitherto Muslim learning had been built up entirely by Arabs on an original plan, with at most indirect influence from the older centres of culture. In the burgeoning civic societies of Iraq it not only came face to face with foreign systems of thought, but, what was even more important, began to be studied by men whose whole mental outlook had for generations been moulded by Hellenism in one or other of its oriental offshoots. The immediate result was not unlike that produced by the reintroduction of Greek literature into Europe at the Renaissance. The two streams did not at once come into conflict. As we shall see later, the Muslim sciences themselves were more or less profoundly influenced by the Hellenistic tradition in method, outlook, and expression. The most effective legacies of Greek thought to the Islamic world were not, after all, in the sciences, but in method, order, and intellectual curiosity. Method and order came from the cultivation of logic (especially through the *Isagoge* of Porphyrius and Aristotle's *Organon*), and affected all branches of learning, from grammar and theology to geography and belles-lettres. But the most exciting quality of Muslim intellectual life in its third and fourth centuries is its curiosity, its desire to find explanations of everything, to learn about other countries and their ways, to study the stars and the nature of the human mind. This was the reason for the cultivation of the Greek sciences—experimental medicine, physics, music, mathematics—in all of which considerable advances were made and passed on to the awakening mind of Europe. Since, however, the Muslims did not

draw directly on Greek sources (as Europe was to do at the Renaissance) but received them almost wholly at second hand through the medium of Syriac translations, they never came into contact with Greek literature as a whole, and remained ignorant of its intellectual and aesthetic qualities in poetry, drama, and belles-lettres.

It may, of course, be doubted whether, since the Arabs already possessed a highly developed poetry with its own criteria of aesthetic excellence, they would have understood or appreciated these qualities had they gained a fuller knowledge of Greek literature in its original tongue; it is enough to note that the opportunity was denied them. While the scholars cared only for its material content of fact and theory, however, the broader legacy of Hellenism, in conjunction with the Persian traditions, both stimulated and chimed in with the secular tone that pervaded Iraqi society in these centuries, a society bustling, worldly-wise, business-minded and somewhat cynical, but full of ideas. All this is reflected in the literature of the period, as scholars and students from Arabia, Syria, Egypt, and Persia found a new freedom of circulation. From their interaction in Baghdād and other centres of learning sprang a new Arabic literature that mirrored all its many-sided interests, and every development of which was carried rapidly to all corners of the Muslim world, from Samarqand to Spain.

The period covered in this chapter falls naturally into three divisions. The first, up to and including the reign of Hārūn ar-Rashīd (d. 809), covers the beginnings of a new Arabic prose literature. In the next 140 years, under the competing influences at Baghdād of Hellenism and the orthodox reaction, it bursts into full flower in all fields of intellectual and artistic endeavours. In the follow-

ing century of political decentralization, it spreads from end to end of the Muslim world to create new and vigorous local centres.

§ 1. FROM A.D. 750 TO 813

It was natural that, apart from poetry, the branches of literature which first came into prominence were those closely connected with the studies and activities pursued in the Umayyad period. What most sharply distinguishes the new production, in both poetry and prose, is that it was, with few exceptions, produced by and for an urban society, concentrated mainly in Iraq, and that the majority of its producers were half-Arabs or non-Arabs, converts or descendants of converts from the original Aramaean and Persian population. Of the changes and developments that resulted from these new conditions the most significant is the emergence of an Arabic literary prose, clear, precise, and well-articulated. This was the final product of a confluence of literary activities, which, during this first 'Abbāsid period, were pursued separately by the secretaries, the philologists, and the lawyers and Traditionists, and which we must now follow up respectively.

Under the last Umayyads the bureaucracy had begun to be reconstituted, largely from the same social classes that furnished the bureaucracy of the Persian Sasanid régime. The earliest Arabic prose works known to us are, in fact, three 'Epistles' composed by 'Abd al-Ḥamīd b. Yaḥyā (d. 750), the secretary of the last Umayyad, Marwān II. It was, however, his Persian disciple Ruzbih, known as Ibn al-Muqaffa' (d. 757), who initiated the 'secretarial' school of letters by his extensive translations and adaptations of the Sasanian court-literature, including a version of the Persian hero-saga and 'Book of Kings'

(both now lost) and of the famous Indian fables of Bidpai, under the title of *Kalīla and Dimna*. In their extant forms the surviving works of Ibn al-Muqaffa' have probably undergone some rehandling in later decades, but it is clear that he posed the problem of finding a smooth and palatable prose style, even at the cost of a breach with accepted Arabic tradition. The function of this secretarial literature was didactic and ceremonial. It laid down rules of conduct for princes, court officers, secretaries, and administrators of all kinds, and supplied the professional knowledge required for the performance of their duties, in the form of manuals, anecdotes, and romances. All this was comprised under the general head of 'manners' (*adab*), the secretarial tradition as a whole being founded on the doctrine that 'manners maketh man'. Because of their simple literary style and entertaining contents, these works gained wide popularity in the new urban society. When, about the year 800, the manufacture of paper in Baghdād provided ample supplies of cheap writing material, translations from and imitations of Persian romances multiplied right and left, and for some decades had the field almost to themselves, until the Arabic school began to compete with similar anecdotal collections and bedouin love-romances. Except for lists of titles, nothing whatever of them has survived.

The other two foci of literary production were the study of philology and the collection of Prophetic Tradition, neither of them as yet, however, narrowed down to a pedantic discipline, but rather the basis of a wide range of intellectual activities devoted to the Arabic language and to the Islamic heritage respectively.

Although Arabic philology undoubtedly arose out of the Koran, it has been clearly demonstrated that it was system-

atized, as it developed in Baṣra under the influence of the eclectic school of Jundī-Shābūr, on a totally different basis, the principal agent in which was the Aristotelian logic. The beginnings of the school of Baṣra are hidden in darkness. We hear vaguely of one or two names in the Umayyad period, but it is not until close on the turn of the century that we find definite historical figures. The first systematic expositions were made by al-Khalīl (d. 791), an Arab from Oman. On the basis of the ancient poetry he worked out a complex metrical theory which has never been superseded, and he made the first attempt to compile a dictionary, arranged not in any of the various alphabetic orders adopted in later Arabic lexicons, but according to a phonetic scheme in which Indian influences have been suspected. His pupil, the Persian Sībawaih (d. *c.* 793), rendered even greater services to Arabic philology. Working on the scattered researches of his predecessors, he combined the results into a systematic and logical exposition of Arabic grammar. His work (it is significant that it has never borne any title but *The Book), though improved at points by later writers, settled the principles of Arabic grammar once and for all, and still remains the standard authority.

Somewhat before this, but when and how is uncertain, a rival school of philology was set up at Kūfa (Najaf). Its teaching was marked by less emphasis on traditional forms, and represented, therefore, the modernist wing of philological science. The great authority of Sībawaih's Book won at a later period general acceptance for the views of the school of Baṣra, but for a time the two schools were engaged in a bitter academic rivalry. Both schools were at one, however, in setting themselves to counteract the degeneration and impoverishment of Arabic in the mixed

society of the cities of Iraq, to define the correct modalities of High Arabic speech, and to preserve both the extensive vocabulary and the pure idiomatic usage of the peninsula. Thus, in opposition to the laxity of the secretaries, they reasserted in a new context the old Arabian insistence on the importance of form, thereby contributing to maintain the concept of High Arabic as a standardized and unchanging artistic structure, unaffected by the evolution and vagaries of spoken Arabic.

The method by which they pursued these ends, and again in conscious opposition to the secretarial school, was to search out and edit the old monuments of Arabic speech, the poems, proverbs, and tribal traditions of Arabia, in order to serve (in conjunction with the Koran and all the materials relating to the Islamic movement) as the basis of the 'Arabic humanities'. The grammarians of this early period were not dry schoolmen, but the humanists of Islam. Their work was inspired by practical aims. They had to meet the growing demand for education created by the bureaucratic organization of the Empire and the growth of an urban bourgeoisie, and the most famous scholars of the time were regularly entrusted with the education of the young princes. Their lecture courses were eagerly sought out, not only by young philologists and poets, but by men of letters of all kinds. Their discourses, compiled into monographs by their pupils, covered an immense variety of topics, both literary and historical. Of the two most famous scholars of Baṣra in the generation after al-Khalīl, al-Aṣma'ī (d. *c.* 831) was preeminent in poetic criticism, and his rival Abū 'Obaida (d. *c.* 825), admiringly described by the poet Abū Nuwās as 'a skin stuffed with knowledge', in history. His exhaustive fund of detailed information on the histories of

the tribes, both before and after the rise of Islam, was the main source from which later historians drew their materials.

But it was not only historians who exploited Abū 'Obaida's knowledge. Well before the end of this period the literary nationalist movement referred to earlier (p. 47) had been reinforced among the secretaries by rivalry with the philologists in their capacity of protagonists of the Arab tradition. The *Shu'ūbīya*, as the movement and its supporters were called, were mostly Persians by race or culture, and protagonists of the Sasanid tradition. They attacked the pretensions of the Arabs and their language, derided their poetry, and claimed not only equality but even superiority for the Persians and other non-Arabs in almost every department of life. The conflict continued through the next century, and is reflected not only in much of Iraqi literature, but even in theological and legal works. By no means all Persians were Shu'ūbīs; indeed, the defenders of the Arabs counted in their ranks almost as many Persians as their opponents. But for their exposure of the less creditable and even barbarous features of Arab tribal society, the Shu'ūbīs found chapter and verse in many of Abū 'Obaida's monographs, to such an extent that later generations regarded Abū 'Obaida himself (who was probably of Mesopotamian Jewish origin) as one of the most fanatical leaders of the *Shu'ūbīya*. Yet it was this same Abū 'Obaida who produced the first collected work on the exegesis of the Koran.

The main current of the second branch of studies, that of the Tradition of the Prophet, did not itself come into full literary activity during this period, but is represented by a few related disciplines. The most important of these was the study of Law. The orthodox standpoint of the

'Abbāsids made it imperative that the administration of the Empire should be brought (outwardly at least) into conformity with the principles of the Sacred Law as interpreted by the religious scholars, instead of following the somewhat arbitrary legal methods of the Umayyads. Before the death of Hārūn three of the still existing schools of law had already come into being. In the process of developing and expounding their bases and methodology (the extensive literature of which may well be omitted in this sketch) three works, one of each school, stand out as possessed of a wider importance. The dissatisfaction of the more conservative scholars with the speculative and foreign elements admitted by the school of Iraq was expressed by the Madīna doctor Mālik ibn Anas (d. 795). Placing the greatest weight on the traditions, not only of the Prophet but of the community at Madīna, whose common law might be regarded as the common law of the Prophet, Mālik compiled the traditions on which he himself, as a practising judge, based his decisions into a volume famous throughout the Muslim world under the title of *al-Muwaṭṭa'* ('The Levelled Path'). The second work is the masterly compilation known as **The Book of the Land-Tax*, made for Hārūn by his chief qadi, Abū Yūsuf (of the Iraqi or Ḥanafi school). Notwithstanding its title the work covers the whole range of practical administration from water-rights to the art of war, and is an indispensable commentary for every student of early Muslim history. The third is the 'Treatise' (*ar-Risāla*) in which the founder of the third school, ash-Shāfi'ī (d. 820), after lengthy argument with the leaders of the schools of both Madīna and Iraq, formulated the principles upon which all systems of Islamic Law were to be based henceforward, and more especially defined the exact limits and

functions of the Prophetic Tradition in relation to the Koran. Quite apart from their significance in the general history of Islamic culture, the legal expositions and controversies illustrated by these three works were important in laying the foundations of a discursive and argumentative prose, which enabled the next generations to tackle with a reasonable degree of precision and flexibility the formidable task of rendering Greek philosophical texts and discussions into an adequate Arabic structure.

It was at this period also that the study of history was definitely established as an independent branch of the science of Tradition. On the basis of the earlier collections relating to the *maghāzī* (p. 40), Muḥammad *Ibn Isḥāq (d. 768), the grandson of a Mesopotamian convert, compiled the first full-scale 'Biography of the Prophet'. In its original state, in fact, it was much too full; it began with a history of the earlier prophets, based on the south-Arabian legends and Jewish sources, and only after this concentrated on the traditions relating to Muḥammad's life and mission in Mecca and Madīna. For the most part, the traditions on each event are cited singly and separately, with their transmitters and variations; but for the major events they are conflated into a single narrative and consciously assimilated to the traditional style of the old 'Battle-Days', with profuse citation of poems and verses relating to the occasion. The whole project met with such opposition from the religious scholars at Madīna that Ibn Isḥāq was driven to take refuge first in Egypt and then in Iraq, where the Caliph himself provided him with the means to complete the work. Once published, however, and in spite of severe criticism of its author for including many worthless and forged traditions and poems, the

book was established as a classic, and in the recension of the Egyptian compiler Ibn Hishām (d. *c.* 833) has remained ever since the principal authority for the life of Muḥammad.

In the next generation the scope of historical writing was appreciably widened by another scholar associated with the school of Madīna. Al-Wāqidī (d. 823) not only wrote a large work on the *maghāzī* of the Prophet but also collected a stupendous body of materials from both oral and written sources on the personalities and events of the first two centuries of Islam. And although al-Wāqidī too was criticized in various quarters for sweeping into his net a number of unreliable or tendentious reports, his collections, mostly put into shape by his successors, constitute the indispensable foundation for the history of the early caliphate.

Meanwhile, in Iraq as well, several collectors had begun to compile the traditions of the Arab tribes settled in Kūfa and Baṣra after the conquests. These continue to display the main characteristics of tribal tradition in the pre-Islamic age, concentrating on particular episodes with luxuriant detail and citations of poetry, and at the same time sharply reflect the intensity of the political struggles of their age. Though patently one-sided, and confused in detail and chronology, these materials carry clear evidence of the extent to which their collection was influenced by the methods of the Madīna school, in that every statement is carefully documented with the names of the original narrator and its transmitters. Their historical value is by no means negligible, especially for the vivid insight they give into the inner factors of the first century of Islamic history. One such tradition may be singled out for special mention, that of the great tribe of Tamīm, which was

propagated by Saif ibn 'Omar (d. 796) in the form of an historical romance of the conquests based largely on poetical materials in the manner of the old 'Battle-Days'; this has largely come down to us in the great compilation of aṭ-Ṭabarī (p. 81), owing to the chance that the latter, being primarily a religious scholar, placed the reputation of Saif as a traditionist higher than that of al-Wāqidī. Those who applied themselves more rigorously to the science of history were aware of the need to sift all these materials by applying to them the techniques of criticism which were being developed by the students of the Prophetic Tradition. This task was accomplished (to anticipate briefly) by the Baṣran scholar al-Madā'inī (d. 840), who organized most of the collections of his predecessors, including those of Abū 'Obaida and al-Wāqidī, in some 230 monographs. His work gained such a reputation for trustworthiness that it became the principal source for the major compilations of the following period (in which form alone it has come down to us), and has also stood up to modern critical investigation with remarkable success.

It is worth while pausing for a moment to note the surprising fact that within 200 years from the rise of Islam the Muslim community had assembled this enormous archive of materials on its pre-history in Arabia, its genesis, and its subsequent development. Moreover, it had done this out of its own resources; there is not a trace to be seen in it of either Byzantine or Persian inspiration. No doubt the natural pride taken in the extensive conquests and the rivalries of the Arab tribes contributed to this historical consciousness, but the principal factors were religious. In the theological view history was the theatre of the divine plan for the government of mankind,

and the early split between Sunnīs and Shī'a forced upon the mind of the community the significance of the events which had led up to and followed from it. Up to the end of this period the political and religious strands remained interwoven. This too was of major importance since, although partisans remained unalterably partisan, what may be called the classical core of historical studies learned from the science of Tradition the elements of critical analysis, through which the native credulousness and romanticism of Arabian memories were schooled by a measure of empiricism and respect for critical standards. This was the foundation of later Arabic and Islamic historiography, and from this time onwards history widens out into a multitude of channels and becomes an inseparable part of Islamic culture in all its regions.

While the new structure of Arabic prose was being hammered out in secretarial and scholastic circles, the currents and changes in the social life of the age still continued to find their artistic expression in poetry. The confrontation of Islamic society by Persian and Aramaean culture stimulated, both by attraction and repulsion, a wide range of emotional attitudes and reactions, and all of these were freely expressed in verse. The period opens, for example, with the appearance of a school of minor poets in Baṣra (apparently inspired by Walīd II), whose witty, uninhibited, and often scandalous verses met with a delighted reception in the new secular and pleasure-loving society of Iraq, and were even, set to music, enjoyed in the private entertainments in the royal palace. The other themes of Umayyad poetry of course persisted, but new elements were gradually fused into them. One of the most successful inventions was the courtly *ghazal*,

short poems on themes of chivalrous love, created by 'Abbās ibn al-Aḥnaf (d. *c.* 807). Among the major poets these changes are to some extent masked by the continued cultivation of the *qaṣīda*, which now, even more than in the Umayyad age, acquired a ceremonial function, especially when the poet's reward was, as not infrequently, proportioned to the length of his ode. Yet the *qaṣīda* too was affected in several ways. One, to its advantage, was the pursuit of smoothness and simplicity in language, but without sacrificing any of the precision and variety of the High Arabic idiom. Both panegyric and satire are handled with considerable diversity and originality. But in another direction the poetry of this century prefigures the decline of the true poetic art and the growth of artificiality, as the pursuit of wit led to a straining after verbal brilliance and originality in metaphor and simile. This was the 'new style', the embellishment of verse by tropes and antitheses and the ingenious exploitation of the resources of Arabic morphology, disapprovingly called by the philologists *al-badī'*, 'the novel and strange'. It is first exemplified, although only in a moderate degree, in the work of the blind poet Bashshār ibn Burd (d. 784), of Iranian extraction, and the first major Arabic poet of non-Arab origin. One of his most famous similes runs:

Meseemed that upon their heads the dust of battle lay,
And our swords a night of flaming stars that cleave the abyss.

The elaboration of the *qaṣīda* with *badī'* devices is generally ascribed to a poet of the next generation, Muslim ibn al-Walīd, who was in consequence highly esteemed by some critics and condemned by others as 'the first who corrupted poetry'. The patronage of the court, however, powerfully seconded by popular favour, brought the new

style into open recognition, in spite of the adverse opinion of the philologists.

But this was still in the future. There is little trace of these artifices in the work of the poet who stands head and shoulders above all his contemporaries in this period. Abū Nuwās (d. *c.* 803), half-Persian by origin, and apprenticed in his youth to the Baṣra school of poets, has indeed few rivals in Arabic poetry for genius, versatility, elegance, and command of language. Witty, gay, cynical, and foul-mouthed by turns, he was at his happiest in his incomparable drinking-songs, in which he takes occasion to loose his shafts in many directions, and especially (since he proudly identified himself with the Yemenites) to rip the pretensions of the northern Arab tribes. Ingenious in panegyric, coarse in satire and *ghazal*, a linguistic virtuoso in the bedouin style of hunting-poem (the fashion for which he revived), he stands on the one hand as the last of the natural troubadours in the Arabian tradition. The last, however, because, on the other hand, he and his contemporaries exemplify a new development which was almost immediately to affect all High Arabic poetry. Hitherto the poets had learned their art exclusively by association with their predecessors. With the rise of the philological schools, particularly at Baṣra, they began to perfect their training by systematic instruction from the philologists. There was good enough reason for this, since both poets and philologists shared the conviction that poetry was the guarantor of the pure tradition of Arabic linguistic art, and the *qaṣīda* the highest proof of the poet's mastery of it. But its effect was to imbue the poets themselves with a more or less philological approach to their art and an acceptance of philological criteria of poetic merit, especially in the article of the unapproachable

superiority of pre-Islamic poetry. To this, probably, more than to any other single cause is due the formalization of Arabic poetry in the following centuries, and, in conjunction with the artifices of the 'new style', to its degeneration in the hands of the less gifted to an almost mechanical reproduction of well-worn themes with a surface decoration of *badī'*.

Not all poets, of course, were affected by these factors. A contemporary of Abū Nuwās, the Arab Abu 'l-'Atāhiya (d. 826), dared to break with tradition entirely in his output of didactic and moral verse. In order to gain the widest possible hearing, he deliberately discarded all the poetic conventions and mannerisms, used only the simple language of the people, and even experimented with new metrical schemes. However inferior in artistic genius and technique to Abū Nuwās, he gained for himself a popular reputation as lasting as that of the dissolute favourite of the court, and may justly be called the father of Arabic religious poetry. His more violent breaches with poetic conventions found no imitators, but his successors are to be seen on the one hand in the street preachers of Baṣra and on the other in the popular poetry, which diverged more and more widely from the productions in the High Arabic tradition as these grew more stilted and artificial.

§ 2. FROM A.D. 813 TO 945

With the occupation of Baghdād by Hārūn's son al-Ma'mūn after four years of disastrous civil war, a new phase opens in the development of Arabic literature. Ma'mūn himself was the son of a Persian mother, spent much of his early life in Persia, and won the throne largely by the aid of Persian troops. Intellectually,

however, his leanings were towards the eclectic school of thought represented by the academy of Jundī-Shābūr (p. 53). He encouraged the translation and study of Greek philosophical and scientific works by founding in Baghdād an academy, called *Bait al-Ḥikma* ('House of Wisdom'), and took a prominent part in religious and philosophical discussions. In this attitude he was followed by his first and second successors, and thus for quarter of a century Hellenistic influences found full liberty of expression throughout the Empire. No doubt, these studies in their stricter sense were pursued less by Arabs than by converts, who brought with them into Islamic circles the almost unquestioned acceptance of the truth of philosophy and the semi-religious prestige which had attached to it in all the eastern lands. But with increasing social interaction and expanding material and economic development, the diffused legacy of Hellenism among the educated classes of western Asia confronted the Arabic and Islamic traditions in almost all fields of intellectual culture. The Arabic literature of the next two and a half centuries, both religious and secular, is all but dominated by the attractions and repulsions resulting from their confrontation.

It would be out of place to review in this survey the technical literatures of science and philosophy, but the significance of the Hellenistic transmissions and the range of specialist disciplines which they introduced cannot be appreciated without some account of the leading figures. The earliest translator on a large scale was Quṣṭā ibn Lūqā of Ba'albek (*fl.* 835), who not only made many renderings of Aristotle and many later writers but himself wrote copiously on mathematics, astronomy, and other subjects. His fame was eclipsed by Ḥunain b. Isḥāq (d. 873), the

translator of Plato and Galen, who studied Greek in Anatolia and under the orthodox reaction supplanted the Christian family of Bukhtyashū' (which had held the post for several generations) as physician to the Caliph. The zeal of translators sometimes outran the bounds of discretion. Some of the *Enneads* of Plotinus appeared under the title of **The Theology of Aristotle*; the genuineness of the ascription was never questioned, and the work remained as a further element of confusion in the welter of philosophies which the Muslim strove to harmonize. The first student of the Greeks to make his name in Arabic philosophy was al-Kindī (d. *c.* 850), whose pure Arab descent earned him the title of 'the Philosopher of the Arabs'. He took the whole field of Greek science for his portion, and is credited with no fewer than 265 treatises on such various subjects as music, astronomy, mathematics, and medicine, as well as on ethics, logic, and metaphysics. In his ethics he reflects the late Hellenistic blending of Platonic, Peripatetic, and Stoic elements; in his surviving treatise on metaphysics he, like almost all Muslim philosophers, aims at reconciling Aristotle with Islamic teaching on the creation of the world. It is in this treatise that he makes his famous claim for the rights of rational investigation: 'It should be no shame to us to honour truth and make it our own, no matter whence it may come, even though from far distant races and peoples who differ from us.'

The chief name in the early history of Arabic mathematical science is *al-Khwārizmī (d. *c.* 844). With the encouragement of Ma'mūn, he studied not only the Greek works on mathematics and astronomy but also the Indian systems which had been translated into Arabic some years earlier. By the use of Indian numerals he revolutionized

methods of reckoning, and it was from the Latin translations of his works on algebra and astronomy that Europe received the decimal notation ('Arabic numerals'), which were called by his name ('algorism') throughout the Middle Ages. Al-Khwārizmī also produced a revision of Ptolemy's *Geography* for al-Kindī. Equally famous in medieval times were the astronomical works of his contemporary al-Farghānī ('Alfraganus'), of Kindī's pupil Abū Ma'shar of Balkh ('Albumaser', d. 886), and of al-Battānī ('Albategnius', d. 929). In medicine the legacy of Galen was expanded by Ibn Māsawaih (d. 859), and above all by the greatest of the medieval doctors, ar-Rāzī (d. *c.* 930), known to Europe as Rhazes. Most of his life was spent in Persia, but he held for a time the post of physician-in-chief at the great hospital of Baghdād. A number of his treatises have come down to us, both in Arabic and in medieval Latin translations, including his great posthumous work called *al-Ḥāwī* ('Continens'), several compendiums, and numerous monographs including a celebrated one on small-pox. Among the most interesting features of his work are his clinical reports of cases, which formed a mine of material for later collectors of anecdotes.[1] In philosophy, too, he was a man of original mind whose sceptical attitude towards all religions aroused universal opposition and attack, with the natural consequence that only some *small segments of his philosophical writings have survived.

The first reactions to the Hellenistic revival came, as might be expected, in the field of theology. As the prevailing Hellenistic philosophy was Neoplatonic, it immediately became a matter of acute importance to define the

[1] An example will be found in E. G. Browne's *Arabian Medicine* (pp. 51–53), from which the above details have been taken.

relation between its philosophic pantheism and the rigid monotheism of the Koran. The first faint stirrings of the spirit of inquiry had been manifested among the Arabs as early as the first century of Islam. It was possibly as a result of Christian controversy in Syria that the movement first crystallized round a definite point, the reality of human freedom against the orthodox doctrine of predestination (*Qadar*). As foreign influences grew stronger the movement widened in scope, and became identified with the school called *al-Mu'tazila* (the 'seceders' or 'neutrals'), into which the Qadarite school was merged. The traditionists were suspicious from the first, but were not yet in a position to prevent or to control its manifestations. A cultivated society, reared on Aristotelian logic and full of admiration for the wonders of Greek science, inevitably accepted their premisses and was stirred thereby to an insatiable intellectual curiosity. Moreover, the early Mu'tazilites proved themselves to be zealous champions of Islam against the dualist heresies which still had a popular appeal in Iraq. So long as they were content to sustain this missionary role and to confine their theological discussions to a small academic circle, there seemed little to be feared from philosophical controversy.

The situation was radically altered when Ma'mūn publicly declared for the Mu'tazilite heresy and imposed an inquisition on the orthodox. Supported by the civil power, Mu'tazilism threw discretion to the winds and its leaders gave vent to theories each more revolutionary than the last.

They were applying to the ideas of the Koran the keen solvent of Greek dialectic, and the results which they obtained were of the most fantastically original character. Thrown into the wide sea and utter freedom of Greek thought, they had

lost touch with the ground of ordinary life, with its reasonable probabilities, and were swinging loose on a wild hunt after ultimate truth, wielding as their weapons definitions and syllogisms.[1]

We are not concerned here with their names and their works; the orthodox saw to it that little or nothing of those survived, and their importance for Arabic literature lies in the influence they exerted and the opposition they stirred up. In proportion as Muʿtazilism became more daring in its assaults on orthodoxy, the defenders of the citadel became more tenacious in their defiance. Rejecting everything that savoured of the hated heresy, refusing even to admit discussion, they fell back on the Koran and the Tradition and met all questions with *Bilā kaif*, 'Don't ask "How?"'. Their champion, and the idol of the Baghdād mob, was Aḥmad b. Ḥanbal (d. 855), the foremost traditionist of his age.

With the accession of the Caliph al-Mutawakkil (847–61) the tide began to turn against the Muʿtazilites. Within a century of its foundation the ʿAbbāsid house had exhausted its vigour, and lived on at the mercy of its imported or self-appointed defenders. Like all Muslim dynasties it was only in its young and vigorous days that it gave unrestricted patronage to all students of science and literature; as it decayed it felt more strongly the need of conciliating the powerful influence wielded by the theologians. Their support was given only at a price, although as yet the spirit of inquiry and the latent genius that had broken through in the Muslim community were too powerful to be uprooted. Mutawakkil did what he could; he gave the support of the civil power to the orthodox; he silenced *al-Muḥāsibī, the most prominent Ṣūfī teacher

[1] D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, p. 140.

in Baghdād; he outlawed the Shī'a and enforced drastic sumptuary and civil regulations against Christians and Jews. The mob seconded his efforts, and every poet or writer who showed the least sign of independence was liable to be lynched as a Mu'tazilite.

Mu'tazilism remained a menace, however, so long as the orthodox rejected every appeal to reason. The theologians could assure their victory only by learning from their opponents and using their own dialectic weapons against them. A new scholastic theology, reconciling Greek physics with the data of the Koran and the Tradition, was formulated simultaneously in Baghdād, Egypt, and Samarqand, and gradually argued Mu'tazilism out of existence. The chief credit for this was reaped by *al-Ash'arī (d. 935), the leader of the movement in Baghdād, who had himself been educated in Mu'tazilite circles. The milder Mu'tazilites became the left wing of the scholastic theologians, and the more radical found a new sphere of activity in Shi'ism. The Ash'arite school also had its trials, however; the Ḥanbalites still maintained their opposition to any discussion, and it took a century and a half before Ash'arism established itself as the universal scholastic theology of Sunnī Islam.

Scarcely had the orthodox turned the tables on Mu'tazilism than they became aware of new dangers threatening them from a movement hitherto closely allied with them. From the earliest days of Islam many believers were noted for their ascetic practices. The discipline of these early devotees was to recite the Koran through over and over again, until the 'inner meaning' of each verse should become a living reality to them. The best type of first-century asceticism is al-Ḥasan of Baṣra (d. 728). To a life of singular devotion and courage he added a sound

intellect and a fine gift of eloquence, displayed in the sermons which have been preserved to us. His memory, in spite of attacks by the literalist theologians of a later age, remains fragrant in Islam to this day. In the second century this simple asceticism became more vigorous and, while remaining wholly within the community, developed a number of distinctive practices. We hear of monastic retreats and of street 'preachers' at Baṣra and elsewhere. These ascetics (about this time the term *Ṣūfī* began to be applied to them) were found among the Qadarites and Shi'ites as well as among the orthodox. It was inevitable that the primitive Islamic mysticism should be affected by older currents of popular religion in western Asia, and more especially by various forms of Gnosticism. By the third century most of these accretions had been pruned away, and the elements that remained, even if not strictly Koranic, had been linked on to the Koran. The most conspicuous instance is the change-over from the ascetic motive of fear of God to the devotional and mystical motive of love of God, expressed most beautifully and simply by the poetess *Rābi'a of Baṣra (d. 801). It is hard not to see in this the influence of Syriac mysticism.

So far the objects and methods of the Ṣūfīs involved nothing repugnant to the general sense of Islam. But when, in the third century, the mystical love of God developed into ecstasy expressed in symbolist images; when the esoteric sufistic interpretations of the Koran began to diverge more widely from its accepted outward sense, and the Ṣūfīs to claim freedom from the religious practices incumbent on all Muslims; when, to the horror of the uninitiate, Ṣūfīs were heard to speak of the Deity in the first person—the theologians realized that they must arm for another struggle. All this was as yet, perhaps,

confined to a few advanced thinkers; it was not until the next century that the old-time meeting for recitation of the Koran (*dhikr*) became in certain circles a means to induce ecstasy by various methods of autohypnosis. The bulk of the Ṣūfīs were still at one with their fellow-Muslims in their beliefs and practices, and it was in Ṣūfī circles that the arguments of the Mu'tazilites were first countered by their own weapons. Nevertheless, the tendency of Ṣūfīsm was to widen the breach between theologian and mystic, and when its views were erected into a unified, if complex, rival doctrine, the theologians felt that it was time to strike. The chief figure in the struggle was the Persian *al-Ḥallāj, who represents the culmination of the early mystic movement. His life, doctrines, and extant writings have been exhaustively studied in a series of monographs by Professor Massignon, who has amply vindicated the fundamental orthodoxy of al-Ḥallāj against the speculative pantheism with which he was formerly charged. But his popularity alarmed the weak government of Baghdād, and on the ground of some incautious phrases he was condemned by a theological council and cruelly executed in 921. After his death Ṣūfīsm continued to develop along two lines: one which sought to reconcile the mystic life with orthodox (Ash'arite) theology, the leading literary figure in which prior to Ghazālī (p. 120) is al-Qushairī (d. 1074), the author of a popular *treatise (*Risāla*); and another which diverged more and more into pantheism and antinomianism. Although the latter struck deeper roots in Persian than in Arabic soil, we shall meet with it later in Arabic literature.

It has been necessary to deal fully with these religious controversies for two reasons. The omission of all reference to theological literature would present a distorted

picture of Arabic literature, of which the vast bulk is religious in scope. In the second place they supply the background for all the literature of the period, as nearly every writer of importance was concerned in one way or another with the disputes, and his attitude towards them is reflected in his works. It will not, however, be necessary for us to deal again with religious movements, except in connexion with those later writers who occupy a special position both in literature and theology.

The most important literary movement connected with the orthodox reaction was the definitive collection of the Tradition. Though Mālik ibn Anas (p. 56) and the orthodox theologians had established the principle that the law must be based on the traditions, the great body of traditionists studied them less from the legal than from the theological standpoint, and no traditionist was qualified for judicial office unless he had also studied jurisprudence. To remedy this a new method of presenting the Tradition was devised. The older compilations, of which the *Musnad* of Ibn Ḥanbal (p. 68) is the most important, had been aimed, at least partly, to shore up traditional Islam against the critical positions of the Muʿtazilites. In them, traditions were grouped without regard to their subject-matter under the name of that contemporary of Muḥammad who was cited as the original authority. In the new system they were arranged in order of subject-matter, with the aim of showing that the study of the Tradition provided in itself a practical legal training.

The first of the new collections, compiled by *al-Bukhārī (d. 870), although it includes traditions of all sorts, biographical, ethical, and medical, as well as purely legal, was intended to serve as a handbook of jurisprudence. Each section is headed by a statement explaining

the legal application of the traditions it contains; in some cases even we find chapter-headings without appended traditions, thus betraying the subjective methods followed by its author. The contemporary collection made by Muslim (d. 875), on the other hand, leaves the application of each tradition to the reader and aims more at presenting a complete collection of all the 'sound' traditions.

It was more than time that such an attempt was made. The story of the development of the Tradition in Islam is a most curious one. As the problems of the early community became more complex it was usual in theological circles to deduce what the practice (*sunna*) of the Prophet would have been under each new set of circumstances, and pass their judgement into circulation as a tradition (*ḥadīth*) emanating from the Prophet himself. These judgements, swayed by the conflicting views of sects and parties, were naturally often in open contradiction. The students of Tradition, faced with the necessity of discriminating between them, fastened first on the authenticity of the chain of authorities (*isnād*) by which the tradition was supported. Every genuine tradition, it was held, must be guaranteed by some reliable person who himself had heard it from an earlier traditionist, and so on back to a contemporary of the Prophet who vouched for having heard the Prophet saying the words or seen him doing the action related therein. An *isnād* could as easily be forged as a tradition, however, and so, for two centuries, every movement in Islam endeavoured to gain support for its aims by putting into the mouth of the Prophet utterances in favour of its particular views. When the Shi'ites, for example, claimed the right of the house of 'Alī to the Caliphate, the orthodox countered with the tradition 'We

Prophets have no heirs'. When the ascetics put into Muḥammad's mouth injunctions to forsake the world, the busy lawyers and men of affairs replied by traditions enjoining due attention to worldly matters. The conflict spread even into history, where there is only too much reason to suspect that not only the presentation of major episodes but many seemingly minor details hide a polemical or pragmatic purpose behind a bland exterior.

In such circumstances it became imperative to establish a corpus of traditions which could be accepted as genuine. The traditionists, still holding (at least outwardly) to the *isnād* criterion, eventually came to a general agreement that only certain chains of transmission could be regarded as authoritative. It was on these principles that both Bukhārī and Muslim selected their traditions out of a mass of several hundred thousand, and gave the name *Ṣaḥīḥ* (Sound) to their collections. Their judgement was accepted, and the two *Ṣaḥīḥs* hold in all subsequent history of Islam a place second only to the Koran, not so much that they decided once and for all which traditions were genuine and which false, but because they brought together all that was already recognized as genuine in orthodox circles. These two works were subsequently supplemented by four others of the same period, with which they form the six 'canonical' works of Islamic tradition. The collection of traditions continued for several centuries, but few of the later compilations are of special importance in the history of Arabic literature. On the other hand, the books of Tradition, and especially that of Bukhārī, by their appeal to simple piety and veneration for the Prophet, proved to be one of the most potent forces in maintaining the spiritual vigour and solidarity of the Muslim community. For parallel reasons, the Shī'ites,

too, although they accepted the two *Ṣaḥīḥs* in part, felt it imperative to produce their own standard collections of *ḥadīths* attributed to the 'Alid Imāms, beginning with that of al-Kulīnī (d. 939).

To return now to the general field of secular literature and belles-lettres, the problem that remained to be solved at the beginning of the ninth century was how to bring the Arabic humanities out of their scholarly or technical isolation into a positive relation with the public interests and social issues of the day, and thus effectively challenge the pretensions of the secretarial school. The problem was illuminated, rather than solved, by 'Amr b. Baḥr, known as al-Jāḥiẓ ('the goggle-eyed'), grandson of a negro slave, and the most genial writer of the age, if not of Arabic literature altogether. He died, more than ninety years old, in 869. Endowed with a remarkable power of assimilation, he forced his way up from very humble beginnings, studied philology in the school of his native Baṣra and theology under the celebrated Mu'tazilite teacher an-Naẓẓām, and took a keen interest in Greek philosophy and science. A man of his mould could not forego his independence; he resigned an official post three days after his appointment, and even in law he formed a school of his own. Although a Mu'tazilite, his views were so tempered by his breadth of mind that, we are told, 'he was held in high esteem among both Mu'tazilites and non-Mu'tazilites, by all the learned who knew men and could judge affairs', and even the fanatical Mutawakkil appointed him tutor to his sons. He writes with immense zest and vigour and a loquacity that seems to flow of its own accord out of a boundless reservoir of Arabic learning, alternately grave and gay, exalted and extravagant. His wit was ready and sometimes mordant, and his range universal. He was an indefatigable

reader, and the story goes that he used to hire booksellers' shops so that he could sit up reading all night.

Of his works there have come down to us, apart from theological tracts and a large work on rhetoric, some thirty or forty *treatises and a collection of essays entitled *The Book of Animals*. The very titles of the former suggest his originality: 'The Boast of the Blacks over the Whites', 'The Merits of the Turks', 'In Praise of Merchants and Disparagement of Officials', 'The Superiority of Speech to Silence', &c. *The Book of Animals*, his masterpiece, fills seven volumes, in which zoology plays a minor part. After a long introduction including, amongst other matters, a section in praise of books and on the origins of writing, the first and second volumes are devoted to dogs. The material is cast loosely into the form of a debate between the 'Fowl-keeper' and the 'Dog-owner', and the bad and good qualities of dogs are illustrated by quotations from traditions, poems, proverbs, anecdotes, even extracts from the Koran. Popular superstitions are brought in—how the dog is reputed to be the horse of the Jinn, its place in the science of augury, and how the madness caused by its bite may be cured by the blood of kings and nobles. The remaining volumes treat more briefly but as discursively of the other animals and insects known to the ancient Arabs. In later days his methods were copied by many plagiarists, and we possess a work by one such pseudo-Jāḥiẓ, **The Book of Beauties and Antitheses*, on various physical and moral qualities.

Brilliant as the writing of al-Jāḥiẓ was, his style was too individual to serve as the model for general literature. The final solution was found by his later contemporaries, who blended the clarity of the secretarial style with the traditional art-language and the argumentative prose of

the philological and legal schools into a medium capable of expressing all varieties of factual, imaginative, and abstract subjects with great refinement and precision. This was the new 'standard' Arabic which, at the cost of discarding something of the vigour and superfluous wealth of the ancient idiom dear to the philologists, served its purpose for a thousand years. The man who may be called the founder of the new school was Ibn Qutaiba of Merv (d. 889). In a long series of works he aimed to furnish the secretaries and the reading public with compendia and extracts from all branches of Arabic learning, but incorporated in them also those elements of the Persian historical and court-literature which could be harmonized with the Arabic and Islamic humanities.

His chief composition is a literary thesaurus, **The Fountains of Story*, in ten books. So many later works conform to its general plan that it may stand for us as the original type of the essay in Arabic literature. Each book deals with a given subject, sovereignty, war, friendship, asceticism, and the like, and under each heading and subheading are inserted quotations from the Tradition, the poets, and from literary and historical sources. The author allows himself certain liberties with his matter, abridging and freely revising to gain enhanced effect. In capable hands the result is both pleasing and interesting, though it must be confessed that the taste is an acquired one. Of smaller compass are his *Book of Subjects of Knowledge*, a summary of the early traditions of the Arabs and Persians together with very brief biographies of the chief figures in Islamic history, and *The Book of Poetry and Poets*. In the *introduction to this work, which contains short biographies of all the pre- and post-Islamic poets with illustrative examples of their poetry, he raises a voice, for the

first time in Arabic philology, against the dogma of the matchlessness of the pre-Islamic poets:

> I have not preferred the ancient poet for his antiquity nor scorned the modern poet for his recency, but have scanned both with an equitable eye and given each one his due. . . . God has not limited learning and poetry and eloquence to one age rather than another, nor distinguished one people thereby above another, but has made it a joint heritage among His servants in every age, and has made every ancient thing new in its time and every honour parvenu at its beginning.

As well as a manual of style for the use of the secretaries and a work on the reconciliation of divergent Traditions, he wrote a number of smaller treatises, the most interesting of which is a witty defence of the Arabs against the *Shu'ūbīya* (p. 55), and all the more effective in coming from the pen of a Persian.

Henceforward *adab*, in its literary sense, was no longer confined to the secretarial manuals of etiquette, but applied to all treatises based on this widened Arabic–Islamic tradition, including both the adaptations from Persian and Hellenistic sources. The mainstream of Arabic belles-lettres after Ibn Qutaiba runs through miscellaneous topics drawn from Arab poetry and history, politics and rhetoric, anthologies and collections of anecdotes, and popular ethics. The professional philologists supplemented the first by collections called *Majālis*, 'Sessions', or *Āmālī*, 'Dictations', but except for a few works of the next period, the more strictly scientific and philosophical works of the Greeks remained entirely marginal to *adab*. This may be partly explained by the phenomenon familiar to us in our own day, that the technical vocabulary of the sciences, as they developed, however well adjusted to their proper purposes, was unfamiliar and little understood outside the

circles of specialists, but still more, probably, because these circles themselves remained somewhat apart from the general body of literary culture and pursuits.

It was very different with history, which, although properly distinct from *adab*, was to some extent affected by the same influences and became an essential part of the equipment of an educated man. In the first half of this century it was still predominantly associated with religious studies, and the most important new development was the working up of the materials collected by Wāqidī, Madā'inī, and others into finished works. At the same stage, historical composition breaks into two main divisions, biography and annalistic. Wāqidī's secretary Muḥammad Ibn Sa'd (d. 845) initiated the former with a vast biographical dictionary covering the first two generations of Muslims, prefaced by a two-volume biography of the Prophet, and was followed by a series of biographical 'histories' of various cities, devoted chiefly to their scholars and *qāḍīs*. The first of the group of notable historians of the age, al-Balādhurī (d. 892), also organized his major historical work, *The Genealogies of the Nobles*, on a biographical pattern, in which the history of the first century of Islam is presented within a framework of tribes and families. But his shorter **History of the Conquests* is purely annalistic; it gives a consecutive narrative of the conquest and subsequent history of each province separately, and generally omits variant traditions. About the same time, al-Ya'qūbī (d. after 891) wrote on similar lines a chronological summary of universal history from the Shi'ite point of view, as well as a work on *historical geography, the earliest of its kind in Arabic literature.

Valuable as both these works are, they are far outstripped by the vast history of aṭ-Ṭabarī (d. 923). It is

characteristic of Muslim learning in the last few centuries that, while the great oriental libraries of the Middle Ages often contained as many as twenty copies of this work, it was left to a band of European scholars towards the end of last century to restore it to Arabic literature by piecing together a number of scattered manuscripts. Ṭabarī represents the humane learning of his age at its best. Born at Āmul in Ṭabaristan in 839, he studied at Rayy, just missed Ibn Ḥanbal at Baghdād, and subsequently heard various teachers at Baṣra, Kūfa, the towns of Syria, and Fusṭāṭ (Old Cairo), before settling in Baghdād. After forty years' study he had acquired all the theological, philological, and historical learning of early Islam in a completeness probably unequalled before or since. For forty years more he gave himself up to teaching and writing. He was essentially a traditionist, but independent withal; he founded a separate school of law (which barely survived him), and he set himself two great literary tasks.

The highest object of scientific study remained for him, of course, the Revelation, which, however, he regarded in a double aspect: as the written Word of God in the Koran, and as the manifestation of the Will of God in History. So there came into existence one after the other his Koran Commentary and his Universal History, the latter based likewise upon theological principles. In the following period both of these works formed the foundations of the Koranic and historical sciences. The history, which is unquestionably the weaker of the two and shows many defects in the composition (which are excused by the advanced age of the author), attained an authoritative position more speedily and fully than the former, because it had scarcely any competitors and its matter was not, like Koranic exegesis, the battlefield of contending parties. Yet by the unanimous judgement of all impartial men, there existed no earlier or later work which even approached

Ṭabarī's commentary in universality of material, positive knowledge, and independence of judgement, and in the eastern Muslim world orthodox scientific Koran study gradually submitted to his authority.[1]

His history, unlike the selective method of Balādhurī, gives a chronicle of events year by year, not in one continuous narrative but as related by his different authorities. His aim was to unite in one book all the historical traditions of the Arabs, both from the early tribal sources as well as the more critical work of Madā'inī, just as he had previously collected all the traditions relative to the Koran, but here for some reason he rarely criticizes or indicates any preference. The book thus presents an appearance of incoherence, and is deficient in some respects (the conquest of Spain, for instance, is dismissed in six lines), but it is noteworthy that only since the publication of Ṭabarī's history has it been possible to obtain a clear and trustworthy picture of the early history of Islam. For the *pre-Islamic period he follows the usual 'authorities' for Arabic and Persian history.

In vivid contrast is the method followed by Ṭabarī's successor al-Mas'ūdī (d. 956). He in his early life studied not theology but science and philosophy, and spent many years in travelling through the East both by land and sea. The insight and experience gained by contact with other peoples, together with his early studies and his Hellenistic curiosity about all things terrestrial and celestial, supplied the material for his elaborate encyclopaedia of the history, geography, philosophy, and religions of the Muslims, their neighbours, and predecessors. Unfortunately only one volume, and that the least valuable, of the thirty that made up his original work has come down to us, and only

[1] O. Loth in *Zeitsch. für Deutsche Morgenländ. Gesell.* xxxv. 589 ff.

one of his first abridgement. A second abridgement entitled **The Golden Meadows*, in some 600 pages, is all that we have to judge our loss by. There is no more delightful work in Arabic. The inconsequent style of the author as he ranges over natural history, history, geography, ethnology, religion, medicine, and what not, his breadth of view and innumerable anecdotes, keep the reader interested and amused; and though he almost always refers the curious to his larger works for detailed accounts, the summary preserves a good deal of valuable historical matter. Some years before his death he wrote, at Old Cairo, a brief analytic index, with addenda, to his former works under the title of **The Book of Indication and Revision*.

It is obvious from Ya'qūbī's and Mas'ūdī's works that by the end of the ninth century the concept of history had already emerged from its religious matrix and broadened out to constitute an independent science. The 'universal history', to be sure, is universal only in the limited sense that, beginning with the Creation, it offers a summary of world-history in larger or smaller compass by way of introduction to Islamic history proper, and from the moment of the rise of Islam shows little or no interest in the history of other communities. A more significant index of the growing interest in history for its own sake is furnished by such works as the *History of Baghdād* by Ṭaifūr (d. 893), of which one volume only has survived, the *History of the Viziers* by al-Jahshiyārī (d. 942), and, on somewhat different lines, the literary-historical *memoirs of aṣ-Ṣūlī (d. 946), which prelude the new developments of the next century.

About the same time an extensive and varied geographical literature came into existence. The needs of

administration were responsible for the earliest Arabic geographical work. As in the classical age, the postal service of the Muslim Empire was organized purely as a department of government. It seems that the Arabs took over the Roman and Persian systems much as they stood and even preserved the old technical nomenclature. The centralizing tendencies of the 'Abbāsids led them to pay special attention to the upkeep of the means of communication, and it was the postmaster at the new capital Sāmarrā, *Ibn Khurdādhbih, who in 844 compiled the first list of post-roads. Taking one province at a time, he gives lists of post-stations and the distances between each, and concludes with a summary of the revenues due from each district.

Other factors also combined to stimulate the expansion of geographical writing: the Hellenistic impulse, evidenced in the work of al-Khwārizmī (p. 66) and al-Mas'ūdī, the older philological interest in the place-names of Arabia, and various concepts and materials derived from Persia and India. In no department of literature is the intellectual curiosity of the time, in both its finer and cruder aspects, more richly displayed: road-books on the lines of Ibn Khurdādhbih, scientific works on mathematical geography, books of maps and sailors' charts, descriptions of 'marvels' and curiosities, travellers' guide-books, all find a place. Valuable and interesting as they all are, we are most attracted by the work of the descriptive geographers. Ya'qūbī has already been mentioned; in the tenth century he was followed by a series of indefatigable travellers, who between them traversed the Muslim world from end to end and have left us detailed accounts of the different provinces from personal observation. The two greatest were Ibn Ḥawqal, who in 977 expanded an

earlier work written by *al-Iṣṭakhrī in 951, and *al-Maqdisī, whose book was first published in 985 and revised in 988. Both were animated by a passion for accuracy; Maqdisī, however, not only excels Ibn Ḥawqal in literary craftsmanship, but even to some extent anticipated our modern organic geography by extending his survey to the different manners, customs, beliefs, and good and bad qualities of the peoples whose lands he visited.

We possess also a number of very interesting accounts of embassies to foreign lands, such as that sent into Russia under *Ibn Faḍlān in 921, and that of the Spanish Jew *Ibn Ya'qūb to the court of Otto the Great. Travel-literature found a popular audience. The Arab has always been a wanderer, and his natural propensity, strengthened by the duty of Pilgrimage to Mecca, moves him to curiosity about foreign lands and peoples. The first of the early travellers' tales of India, Africa, and China which we possess is **The Chain of Histories*, compiled at the port of Sīrāf in 851 (apparently verbatim from various sources) with a supplement dating from about 910. Its ancient popularity in the East is reflected in the later West, where it was one of the earliest non-scientific books to be translated into a European language. The marvellous element is more prominent in its successor, **The Wonders of India*, written about 950 by a Persian ship-captain from Rām-hurmuz. Somewhat akin to this is a short compendium of geography and legendary history with special reference to Egypt, drawn largely from Mas'ūdī, known as **The Summary of Marvels*.

The immense development of prose-writing described in the preceding pages explains almost of itself the decline of poetry to a secondary place from now onwards. One of the first results of the new prose medium, with its superior

flexibility and adaptation to social changes, was to displace poetry from its former social function and to restrict it more and more to a purely aesthetic role. Combined with this was the wide expansion of intellectual interests, with which the poets were unable to keep pace. They were prisoners of their own conventions, broadened out and diversified as these conventions had been during the first two centuries of Islam. To a certain extent they were also the prisoners of their society. In his private and occasional verse the poet was no doubt free to express himself as he pleased, but the doctrine which finally prevailed was that his major social function was to 'immortalize' his patron by his panegyrical *qaṣīdas*—a remarkable reversion to the tribal function of the pre-Islamic poet.

The most interesting poets of this century are, in consequence, those who made an effort to break through these conventions in different ways. Abū Tammām (d. 846), a self-taught Syrian, tried to revive the weighty sonority of bedouin poetry and to marry it to the *badīʿ* ornamentation of the poets of Iraq; at the same time he attempted to make his verse the vehicle of a more complex structure of thought. His poetry is in consequence often strained and overloaded, or alternatively relaxed to an excessive degree, although it has found warm admirers in both medieval and modern times. His fellow townsman and disciple, al-Buḥturī (d. 897), with a more natural gift, remained closer to the Iraqi tradition in his smoother and more polished verse. In Iraq, on the other hand, Ibn al-Rūmī (d. 896) attempted to create a new introspective and analytical poetry, in which each poem develops a single theme in an organic unity, and which has sometimes, but doubtfully, been genetically linked with his 'Greek' origin. The originality of this poetry (though marred by an excessive sense

of grievance) was appreciated, but not imitated; and the more typical and influential representative of Iraqi modernism was the unlucky 'Abbāsid prince Ibn al-Mu'tazz, whose caliphate of a day ended with his assassination in 908. With a freedom denied to those poets who had to earn their bread, he adapted traditional themes and metres to new uses, such as poetical 'Epistles' and descriptive verse. His innovations in technique and ingenuity include a *miniature epic in 450 iambic couplets celebrating the reign of his cousin, the Caliph al-Mu'taḍid, and he was the first (and apparently the only) Arabic poet to compose a work on poetics, in which he classified the figures of speech employed in the 'new' poetry. Nevertheless, the total effect of his experiments was rather to revise than to reform the conventions within which the Arabic poet might apply his art.

§ 3. FROM A.D. 945 TO 1055

In the tenth century the dominating position of Baghdād and Iraq in Arabic letters was challenged by the successive emergence of new centres. As 'Abbāsid control weakened, powerful new states were carved out of its former territories, and new dynasties were eager to enhance their reputation by bestowing their patronage on writers and poets. The event which more than any other symbolized this transformation of the political and cultural life of the Islamic Empire was the occupation of Baghdād in 945 by the Persian house of Buwaih and the reduction of the city of the caliphs to a provincial capital. The Buwaihids were Shi'ites, although they retained the 'Abbāsid caliphate under their control, and in their territories, centring round the princely houses of Rayy, Fārs, and 'Irāq, the tendencies repressed by the orthodox enjoyed almost

untrammelled freedom. Shīʿism, indeed, was triumphant during the whole of this century from north Africa to the borders of eastern Persia, and under its protection the leaven of Hellenism produced some of its most brilliant results.

Parallel with the decentralization of Arabic literature, and intimately related to it, was the foundation of libraries and academies in all the great cities of the Muslim world. Princes and viziers vied with one another in procuring first editions and copies of valuable works, and in several centres provision was made for the upkeep of students and professors in particular disciplines. The details of these institutions make astounding reading. A minor college founded at Baghdād in 990 contained 10,400 books; the great library of the Fāṭimid caliph al-ʿAzīz at Cairo contained at the lowest estimate 120,000 volumes, while that of al-Ḥakam at Cordova was even larger. It has been suggested (although doubtfully) that it may be the catalogue of some such library that has come down to us by the name of *al-Fihrist* ('The Index'), composed by an-Nadīm at Baghdād in 988. This remarkable work opens with a section on various languages and scripts and the sacred books recognized by Muslims, followed by seven 'discourses' on the different branches of Arabic literature, philology, history, poetry, theology, law, philosophy, fables and magic, and adds two final discourses on sects and foreign religions, and alchemy. In each section the author enumerates all known books on these subjects with brief biographical notices of their authors and much other valuable material for the cultural history of the Near East. The *Fihrist* reveals to us how enormous was the output of Arabic literature in the first three centuries of Islam, and how very little has come down to us. Of many authors

we possess only small fragments, and the great majority would otherwise have been entirely unknown to us even by name.

This immense development of literary production, seconded by the tireless activity of the philological schools, was bound to produce in due course a considerable volume of technical literary criticism, directed in the first instance towards poetry. The early philologists had, of course, freely expressed their view on the relative merits of given poets or verses, but mostly in the form of subjective judgements. The first steps towards a more systematic criticism had been taken by al-Jāḥiẓ (p. 75) and Ibn al-Mu'tazz (p. 86), and the rhetorician Qudāma b. Ja'far (d. 922) had introduced the classification of poetic 'beauties' and 'faults'. By the end of the tenth century Abū Hilāl al-'Askarī (d. 1005) offers a complete critical analysis of poetry and prose in terms of structure, rhetorical devices, and figures of speech. The significant feature of most of this discussion was the insistence on form rather than matter as the decisive criterion of quality; the declared assumption is that little if anything new can be originated in poetry, and that the only difference between one poet and another lies in his manner of expression. The balance was to some extent redressed by *'Abd al-Qāhir al-Jūrjānī (d. 1078), who supplemented the excessively formal analysis of his predecessors by a system of logical and psychological analysis which demanded at least equal consideration for the 'ideas' expressed. Additional point was given to the argument on literary aesthetics by its bearing on the doctrine of the incomparability of the Koran; inevitably, in spite of some protests in theological circles and by Jūrjānī, the prevailing concentration of criticism upon form tended to emphasize unduly

its supreme verbal qualities in terms of the current stylistic theories.

A further consequence was that artistic and literary prose began to be affected by the same theories and to display the same pursuit of verbal elaboration. The virtuosity of the *adīb* was displayed in 'paragraphs' (*fuṣūl*) describing scenes, persons, emotions, events, and objects, or in 'epistles' (*rasā'il*) addressed to friends or colleagues on a variety of occasions. Ibn al-Mu'tazz seems to have been, if not the inventor, at least the popularizer of this art, which in the tenth century swept over the whole field of Arabic letters in the eastern provinces. The secretarial class fell victim to it almost at once; in the intense competition for office every refinement of literary style was eagerly exploited. The technique of secretarial correspondence was elaborated into the art of 'composition' (*inshā'*), based upon admired models of elegant, florid, insinuating, or pungent writing. It was not long before rhyme also was pressed into service. It seems that in early times a certain veneration had attached to rhymed prose (*saj'*), as the medium employed in the Koran, which militated against its general adoption for profane purposes, although for a century or two the official predication (*khuṭba*) on Fridays in the cathedral mosques had been moving in this direction. Saif ad-Dawla's court preacher Ibn Nubāta (d. 984), for instance, wrote his entire sermons in *saj'*; these, collected by his son, have always been highly esteemed for their style and contents. But by the middle of the tenth century the vizier Abu'l-Faḍl Ibn al-'Amīd (d. 969) was composing his official correspondence in *saj'*; with his disciple and successor, Ibn 'Abbād, known as 'the Ṣāḥib' (d. 995), it was a mania, and henceforward it became inseparable from official

composition. The best stylists still held aloof from its use except as occasional ornament and in writing prefaces; the geographer Maqdisī, writing in 985, declares that in his time 'men of letters prefer prose to rhythm but the vulgar love rhymes and *saj*'.

Nevertheless, the way once opened by secretarial *insha'*, so tempting an ornament of Arabic speech could not be permanently excluded from general literature, especially in a society of philologists, and it was rapidly introduced into most branches of belles-lettres to impart brilliance, wit, and polish. This was a momentous step in the development of Arabic prose. The additional premium which it placed on wit and agility produced, as we shall note in due course, not a few masterpieces of artistic invention by those who possessed a natural talent for it, but exacted in return a heavy price. The enforced cult of rhyme not only contorted the style of men of natural but more ponderous genius, like Abu'l-'Alā al-Ma'arrī (p. 92), but by rewarding artificiality it contributed to turning Arabic writers still farther away from the solid ground of real life and living issues and to sap the vitality of Arabic literature.

We turn now to survey the special developments of Arabic letters in the separate regions.

(*a*) *The circle of Saif ad-Dawla.* For a few brilliant years a new outburst of poetic genius brought enduring fame to the little Arab dynasty of the Ḥamdānids in northern Syria. The reputation and generosity of the warrior Saif ad-Dawla (*reg.* 944–67) attracted to Aleppo a pleiad of poets, all gifted in various ways, to contend for his favours. Among them was Saif ad-Dawla's own nephew *Abū Firās (d. 967), whose natural and relatively unadorned genius rises to genuine heights of emotion in the poems written during his captivity in Constantinople.

The outstanding figure among them, however, and the one to whom the 'circle' owes its special place in Arabic literature, was Abu'ṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī (d. 965), claimed by some native critics to be the greatest of Arab poets, or at least the last great Arab poet. Mutanabbī, who owes his sobriquet ('The Would-be Prophet') to an escapade in early life, was of Kufan origin but Syrian in his poetical apprenticeship, and succeeded in blending the Arabian tradition of Abū Tammām with the smoothness and technical ingenuity of the 'Irāqī school. The boastful and overbearing nature openly displayed in his poems raised up against him a host of enemies and critics both in his lifetime and in later ages, but it is generally admitted that for skill in construction, felicity in language, and mastery of the lapidary phrase Mutanabbī has no equal among the later *qaṣīd*-poets.

Unlike most earlier *qaṣīdas*, Mutanabbī's odes are usually constructed as organic wholes, with theme passing into theme in a natural and ordered succession. This quality of his art, curiously enough, was seldom appreciated by Arab critics, who (following the old tradition) often pick out single verses for praise or blame without regard to their relation to the contextual pattern. At the same time, no other poet has contributed so much to the common stock of poetical quotations in Arabic letters.

The measure of the resolute is seen in their resolves
As generous deeds display the worth of noble souls.

Honour the man of noble soul, he becomes your slave,
But the mean-souled man when honoured grows insolent.

Naught will suffice for the understanding of men
When the light of day itself stands in need of proof.

Whoso desires the ocean makes light of streams.

Men bury and are buried, and our feet
Trample the skulls of those who went before.

In the background of this brilliant society, and scarcely heeded by them, lived one of the greatest of Muslim thinkers, al-Fārābī (d. 950), of central-Asian Turkish descent. His works on medicine and music became standard treatises, but it is for his services to Arabic philosophy that his name still lives. His chief endeavour was to reconcile the systems of Aristotle and Plato (as interpreted chiefly by the Neoplatonists), but with all this he remained a firm believer in the truth of Islam and strove to bring the whole of Greek philosophy into conformity with its doctrines. His most interesting work for us is **The Opinions of the Citizens of the Virtuous City*, which may be described as a short Muslim version of the *Republic*, conceived as both Church and State in one.

The north Syrian school came to an end soon after the death of Saif ad-Dawla, but one belated figure connected with it remains to be mentioned. Abu'l-'Alā al-Ma'arrī (973–1057) is a solitary and unexpected apparition in Arabic literature. Though blind from his youth, he studied in Aleppo and for a short time tried his fortune in Baghdād, but retired in the end to his native town of Ma'arra. In his earlier poems, collected under the title of *Saqṭ az-Zand*, he was a follower of Mutanabbī, but in his later poems, for all the complicated artifice in rhyme and word-harmony implied in their technical name of **Luzūmīyāt*, he broke with convention and stands out as a great humanist and an incisive, though pessimistic, thinker.

Taking reason for his guide [says R. A. Nicholson] he judges men and things with a freedom which must have seemed scandalous to the rulers and privileged classes of the day. Amid his meditations on the human tragedy a fierce hatred

of injustice, hypocrisy, and superstition blazes out. Vice and folly are laid bare in order that virtue and wisdom may be sought. In his poetry we see the age depicted without fear or favour, and—what is more appealing—the artist himself, struggling with doubts, yet confident in the power of mind to solve difficulties and give light, if any can be looked for. But much of the *Luzūm* is monotonous; a great deal is trivial and pedantic and to our taste intolerably clever; it moves us to admiration and contempt, it thrills, fatigues, fascinates, and repels; and when all has been said, it remains unique and immortal because it expresses the personality of an extraordinary man.

> They all err—Moslem, Christian, Jew, and Magian;
> Two make Humanity's universal sect:
> One man intelligent without religion,
> And one religious without intellect.[1]

His Muslim contemporaries, although they flocked to his lectures, did not know quite what to make of him, and their successors, finding in the *Luzūmīyāt* much that displeased them, as Muslims, in Abu'l-'Alā's philosophic scepticism and detached attitude to all formal religion, and as aesthetes, in his disregard of the traditional canons of Arabic poetry, have generally ranked the *Saqṭ az-Zand* higher. Some modern critics have gone to the opposite extreme and credited him with advanced philosophical views which he himself would probably have repudiated with horror. Of his prose writings the most celebrated is 'The Epistle of Pardon' (*Risālat al-Ghufrān*). About 1025 a Spanish-Arab writer, Ibn Shuhaid, had composed a series of imaginary interviews with the *jinnīs* who inspired (according to the ancient Arab conception) the great poets of the past. Whether he knew of this work or not,

[1] R. A. Nicholson, *Eastern Poetry and Prose*, p. 110.

Abu'l-'Alā some eight years later more daringly imagined in his *Epistle* a visit to heaven and hell to interview the poets themselves. This extravaganza, with its ironical overtones, is somewhat spoiled for us by the philological pedantry with which he burdened it, as is also a collection of **Letters* made by the author himself and composed in a heavy style of rhymed prose, abounding in allusions and literary 'graces'. Even more formidable is the display of philological erudition in a controversial work, recently recovered in part, entitled 'Paragraphs and Periods' (*al-Fuṣūl wa 'l-Ghāyāt*), in elaborately interwoven rhymed prose, so complicated and obscure that none but his own pupils were said to understand it. Ostensibly composed 'to celebrate the glory of God and to admonish', each paragraph spins around a core of Koranic maxims and pious exhortations a fantastic web of pessimistic and often ironical observations on nature and human life. Scandalized orthodox scholars denounced it as a parody of the Koran; it is scarcely that, but what Abu'l-'Alā really meant by it remains an unsolved problem.

(*b*) *Iraq under the Buwaihids.* While the native Arab elements in Muslim literature still governed the circle of Saif ad-Dawla, in Baghdād they were by now completely fused into the cosmopolitan culture of medieval Islam and beginning to be affected by the revival of Persian literature and taste in the East. In lieu of the nonentities who held the Caliphate, and the rough Buwaihid rulers, the patronage of letters fell to a series of remarkable and immensely wealthy Persian viziers. Most famous of them all is 'the Ṣāḥib', Ibn 'Abbād (938–95), whose 'salon' was graced by most of the poets, writers, and scientists of the age.

The two outstanding literary figures of the Buwaihid

period are the historian Miskawaih (d. 1030) and the essayist Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī (d. 1023). The former, in addition to an influential work on ethics, largely based on but developing the synthesis of Islamic and Hellenistic thought by al-Kindī (p. 65), produced in **The Experiences of the Nations* the first important general history since Ṭabarī. Its significance in Arabic literature is that Miskawaih was not, like Ṭabarī and most of his predecessors, a scholar versed in the theological and philological sciences but an official and courtier, and the latter part of his work illustrates the new direction of historical composition towards contemporary annalistic, based on official documents and personal contacts. Although this opened the door, as we shall shortly see, to many abuses, Miskawaih himself was a serious scholar with an exacting standard of accuracy and relative independence of judgement, allowing for some natural hero-worship of his first patron, the vizier Ibn al-'Amīd.

A very different note is struck by his friend Tawḥīdī (we possess an interesting correspondence on philosophical topics between them), who, although all but forgotten until a few years ago, ranks with Jāḥiẓ as a master of Arabic prose, 'the imām of the eloquent [says Yāqūt], unique and unrivalled in sagacity, intelligence, mastery of style and vigour'. In his *Book of the Two Viziers* he portrayed the weaknesses of Ibn al-'Amīd and the Ṣāḥīb with such bitterness that the book was reputed to bring misfortune upon all who possessed a copy. The following passage on the Ṣāḥib, from a partial draft preserved in one of his other books, may serve as a sample:

He used to write verses at festivals and other occasions and send them to Abū 'Īsā, son of the astrologer, saying, 'I make you a present of this qaṣīda; recite it in my praise when the

poets are assembled'. So Abū 'Īsā, who was a hard-bitten Baghdādī and an old hand at tricks and ruses, would come and recite, and the Ṣāḥib, on hearing himself lauded to the skies in verses of his own concoction, would say, 'Recite that again, Abū 'Īsā. Go ahead, Abū 'Īsā. You are a fine poet now, by God; your talents and imagination have matured and your rhymes are impeccable, not like the sort of thing you recited at the last festival. Our salon—that is what turns out men, polishes their intelligence and natural gifts, and transforms the draught horse into a courser.' And with that he would never dismiss him without giving him a handsome reward, while the poets and others present gnashed their teeth, well aware that Abū 'Īsā was incapable of composing half a line without bungling.

Several of Tawḥīdī's books and treatises have been recovered and published in recent years, the most remarkable being *The Book of Enlivenment and Good Company*, a touched-up record of 'conversations' on all sorts of literary, philosophical, and scientific subjects among a group of friends at the evening 'salon' of another vizier. This three-volume work not only displays Tawḥīdī as indeed a master of Arabic prose but also captures and records with wit and irony the tone of the sophisticated literary society of Baghdād at its culminating moment.

The Buwaihid period produced also, in addition to continuations of the histories of Ṭabarī and Miskawaih, three notable works in the related field of biography. A student of the *Ḥadith*, known as 'The Preacher of Baghdād' (d. 1071), compiled in fourteen volumes the biographies of over 7,000 scholars, poets, writers, and political figures connected with Baghdād, one of the first of the comprehensive biographical dictionaries which are among the most remarkable productions of the later centuries of Islamic culture. Hilāl aṣ-Ṣābi' (d. 1056)

belongs to the school of Miskawaih; his *Book of Viziers*, only partly preserved, is a candid account of the bureaucracy of Baghdād in the tenth century, based on and often quoting the actual documents. The third work, the *Book of Songs* of Abu'l-Faraj al-Iṣfahānī (d. 967), has already been mentioned (p. 25). The author's critical judgement and reliability in details may perhaps be questioned, but the immense panorama of Arabian and early Islamic life and manners presented in his twenty volumes is probably unequalled in any literature down to modern times.

In the general field of belles-lettres, however, the fashion of the time was all for jingling rhymes and entertainment. It was now that the first drafts of the *Arabian Nights* were made with tales translated from Indian and Persian, and it was with the same object that men of letters ransacked literature for anecdotes to be substituted for the philological and scholastic contents of the essay. Such anecdotal collections, of course, have always been immensely popular, from the earliest productions of the qadī aṭ-Ṭanūkhī (940–94), called *Deliverance after Distress* and **The Collection of Histories*, through an innumerable progeny (of which **The Literary Delectus* [*al-Mustaṭraf*] of al-Abshīhī [1388–1446] may be cited here as one of the best both in contents and style) down to our own day. The fashion passed even into history, when Ibrāhīm aṣ-Ṣābi' (d. 994), ordered by his Buwaihid master to write a history of the dynasty, produced in rhymed prose a bombastic (and needless to say untruthful) eulogy, now apparently lost, and set thereby an example for many later generations of Persian dynastic chroniclers. It may be more than a coincidence that this production was contemporary with the creation of the Persian epic and revival of the royal annals in the East (p. 103).

Another sign of the times was the vogue of popular poetry (although in the literary language), of which, for the first time in the history of Arabic literature, several specimens have been preserved in a more or less fragmentary state.

The remaining literature of the Buwaihid period is mainly on religious and related topics. The term would hardly cover the famous treatise on the **Principles of Government* by the qāḍī al-Māwardī (d. 1058), were it not that it is a programme for the ideal government of the theocratic state with but slight concessions to what the theologians regarded as the corrupt and illegal practice of the day. The Shi'ites, of course, made the most of their opportunity of open activity, and the bibliography of Shi'ite books composed by the jurist Muḥammad aṭ-Ṭūsī (d. 1067) is of interest as showing the volume of Shi'ite literature then existing that has since perished, the greater part no doubt suppressed by the orthodox Sunnīs. Somewhat before this, however, the Zaidī sect of the Shī'a had founded an independent state in the Yemen, which has maintained its existence to this day. In this secluded corner they produced a considerable literature whose monuments are only now being investigated and found to possess, in spite of their predominant theological content, no little interest and value. Of the general literary work of the Shi'ites special interest attaches to the pseudographs attributed to the Prophet's son-in-law 'Alī, but written by two brothers, the Sharīfs (i.e. descendants of 'Alī) al-Murtaḍā (966–1044) and ar-Raḍī (970–1015), the latter of whom was one of the most noted poets of the day. These forgeries consist of a poetic *dīwān* and a work containing, under the title of *The Highway of Eloquence*, the supposed sermons and letters of 'Alī. The latter work

in particular, written in pleasing and not too ornate *saj'*, has enjoyed a great reputation not only among the Shi'ites (who revere it as an authentic monument of their Imām) but also among Sunnī Muslims. Another famous didactic ode attributed to 'Alī, known as the **Zainab Ode*, is an earlier forgery by one of the minor poets of the early 'Abbāsid period.

While these writers belong to the major Shi'ite sect of the 'Twelvers' or 'Imamites', the Shi'ite name had also been used to cover another movement, apparently philosophical in its origins, out of which arose, in the political sphere, the Fāṭimid dynasty (p. 107) and its still extremer offshoot, the secret society in Persia and Syria known as the 'Assassins'. The literature of this Isma'īlī movement, which includes at least two interesting memoirs as well as historical and theological works, has gradually emerged from its jealously guarded concealment in the last 20 years. But one work of Ismā'īlī inspiration, the **Epistles of the Pure Brethren*, enjoyed a more general reputation. These fifty-one treatises, compiled by a group of writers in Baṣra some time before the year 1,000, form an encyclopaedia of science and philosophy, summarizing the ideas of cultured Muslim society in the tenth century. By this time orthodox scholarship was moving towards a compromise with philosophy, much on the lines of the similar compromise in medieval Europe, on condition that its doctrines were not pushed to their extreme conclusions. The epistles of the 'Pure Brethren' (*Ikhwān aṣ-Ṣafā*), by their observance of these limits, were assured of general acceptance and have found an audience in all Muslim countries, both in the original text and in extracts and translations. The treatises begin with mathematics (nos. 1–6), introduction to philosophy and logic (nos. 7-13),

and pass on to the general sciences (nos. 14–21) and anthropology (nos. 22–30). So far the teachings are based almost entirely on Aristotle. The next section, on the 'World-soul' (nos. 31–40), is clearly Neoplatonic, and the final treatises deal with the 'theological sciences' in, as might be expected, a strongly Mu'tazilite vein.

(*c*) *Eastern Persia.* Although the Persian dynasties in the East favoured the revival of Persian as a literary language, Arabic was still largely used in court circles and official correspondence, and Arabic poets and writers found a ready patronage extended to them. The most brilliant of the eastern courts was that of the Sāmānids at Bukhārā, but the wealthy trading centre of Khwārizm (now Khiva) was particularly celebrated for its devotion to learning. The Oxus provinces were always famed for their zeal in religious studies, and of the compilers of the canonical books of Tradition the majority, including both Bukhārī and Muslim, belonged to Khurāsān.

With Nīshāpūr, the capital of Khurāsān proper, are connected the two most brilliant belle-lettrists of this period, al-Hamadhānī (969–1008) and ath-Tha'ālibī (961–1038). The former, more generally known as Badī' az-Zamān ('The Wonder of the Age'), passed his life travelling from one court to another, from the day when he left Hamadhān at the age of twelve, having already learned all that his teachers had to teach him, till his death at Herāt. An extract from Tha'ālibī's account of him is interesting not only in itself, but as a picture of the recreations of lettered society in his day, and it will help us also to understand the success of his **Maqāmāt*.

He was a master of marvels and ingenuities. He would recite a poem of more than fifty lines which he had never heard but once, remember it all and repeat it all from beginning to end

without altering a letter. He would skim over four or five pages of a book he did not know and had never seen, then repeat it from memory perfectly co-ordinated. He would be asked to compose a poem on some original or out-of-the-way point, and would acquit himself of the task on the spot. He used often to write a book on the subject set him, beginning at the end and finishing at the beginning, and yet produce a work as beautiful and witty as any. He would adorn a choice *qaṣīda* with a noble treatise both of his own composition, read out of poetry prose, and fashion out of prose poetry. He would be given many rhymes, and would fit elegant verses to them, or be set to compose in prose or verse on all sorts of abstruse and difficult subjects, and recite extemporaneously, quicker than a flash. He could translate Persian verses full of conceits into Arabic verses with both speed and brilliance, and do many other marvellous things past numbering.

By this time the employment of rhymed prose in literary 'epistles', introduced into the eastern provinces by Abū Bakr al-Khwārizmī (d. 1002), was spreading like wildfire, and in Hamadhānī, with such resources at his disposal, the new art found an unsurpassed exponent. But his position in Arabic literature is assured less by his ingenious *Epistles* than as the creator of its most perfect form of literary presentation, the *Maqāma* or 'Assembly'. The hand of its originator determined once and for all its setting.

He imagined [says Chenery] a witty, unscrupulous improviser wandering from place to place and living on the presents which the display of his gifts produced from the generous and tasteful, and a kind of Rāwī or narrator, who should be continually meeting with the other, should relate his adventures and repeat his excellent compositions. . . .The Assembly is a kind of dramatic anecdote in the telling of which the author's object is to display his poetry, his eloquence, or

his learning, and with this view the subject is continually subordinated to the treatment, the substance to the form.

Some philologists had already adopted the anecdote as a means to enliven the presentation of their more recondite linguistic researches. What Hamadhānī did was to expand this pedantic invention into the old-time tale in alternate prose and verse (the type of which is represented in European literature by *Aucassin and Nicolette*), to invest it with the literary graces of *saj'* and the glamour of impromptu composition, and, by a stroke of genius, to adopt as the mouthpiece of his art that familiar figure in popular story, the witty vagabond. His hero, Abu'l-Fatḥ of Alexandria, is represented as possessing all the arts of rhetoric and nimbleness of wit with which, as we have seen, Hamadhānī himself was endowed. Learned and unlearned alike were united in admiration of his work, and, as its fame spread throughout the Arab world, it found many imitators, but the *maqāma* never regained the spontaneity and mobility which, for all its elaboration of technique, it possessed in the hands of its talented creator. It has been suggested by a modern critic that the *maqāma* represents in Semitic literature the culminating stage in the presentment of the literary theme.

There is at bottom the same series of stages of increasing 'mobilization' of the literary theme among Aryans and Semites: epic (= *qaṣīda*), drama (= *qiṣṣa*, the alternative prose and verse tale), novel (= *maqāma*). At the first stage the memory alone of the auditor is brought into play; at the second the actor or reciter challenges the intelligence of the hearer; at the third it is to the will itself of the reader that appeal is made. Only, with the Aryan the form is capricious and the substance is fixed; while with the Semite the form is rigid and the substance capricious and unreal.[1]

[1] L. Massignon, *Lexique de la Mystique musulmane*, p. 298.

For all his admiration of the genius of Hamadhānī, Tha'ālibī followed the more beaten tracks of philology and *adab*. His importance for us rests mainly on two books. One is a *general history, of which only the portion dealing with the early kings of Persia has come down to us, but which is of interest in that it presents the last independent prose version of the material which was simultaneously being worked up by the great Persian poet Firdawsī to its final expression in the famous Persian epic, the *Shāhnāma*. The other is a biographical anthology of poets and writers of the preceding century or so, presenting their most successful verses, literary 'paragraphs', and metaphorical descriptions and imagery, under the title of *The Solitaire of the Age*. Thanks to the fine critical taste of its author, the collection gained an immediate success, and was supplemented by a series of continuators during the next two centuries.

When in 999 the Samanids were ousted by the Central Asian Turks, their mantle fell on the new Turkish dynasty established at Ghazna in Afghanistan. The most famous of the Ghaznevid princes, Maḥmūd Yamīn ad-Dawla (*reg*. 998–1030), although an illiterate barbarian at heart, ostentatiously sought renown in the political field by carrying fire and sword into India under a thin disguise of religious zeal, and in literature by bringing the chief writers of the day to add glitter and pomp to his court. In what was probably deliberate emulation of Ibrāhīm aṣ-Ṣābi' and his history of the Buwaihids (p. 97), one of his court officials, al-'Utbī (d. 1036), celebrated his reign in an adulatory rhymed-prose monograph, *The Book of Yamīn ad-Dawla*, which remained for centuries a much admired model, especially in the East. This had deplorable consequences. Even when the writers of such 'official

histories' may be acquitted of deliberate falsehood, or of the more common vices of servility and *suppressio veri*, their aim is to dazzle rather than to inform; rhetoric is piled upon rhetoric and trope upon trope until simple fact is lost in a mist of obscurity and bombast. Unfortunately, the literary reputation of several of these works has often caused them to be regarded as representative of Islamic history in general, a view which is patently unjust to the sobriety of both sense and style in all but a minority of Arabic historians.

Maḥmūd did not rely on his reputation for generosity to attract scholars and men of letters. His method was cheaper and more effective: he kidnapped them or exacted them as tribute from the states he conquered. It was thus that, on the conquest of Khwārizm, he became the patron of al-Bīrūnī (d. 1048), who, more than any other writer, represents for us the genius of Islamic science. In his eyes exact knowledge was an end in itself.

When he compiled his *Canon* (says an authority quoted by Yāqūt) the Sultan (Mas'ūd) rewarded him with an elephant load of silver, but he broke with custom and returned it to the treasury, pleading his ability to do without it. His hand was scarcely ever separated from a pen, or his eye from observation, or his mind from thought except on the two festival days of the year, Nairūz and Mihrjān. On all other days his constant preoccupation was to remove the veil of dubiety from the face of knowledge and roll up the sleeves of constraint from its forearms. A certain learned man said: I visited Abu'r-Raiḥān (Bīrūnī) as he was on the point of giving up his soul and his breath was at the death-rattle and he, in that condition, said to me, 'How was it that you once explained to me a certain problem of inheritance?' I said to him sympathetically, 'In this condition?' and he replied, 'Is it not better that I should bid farewell to the world knowing this question than that I

should leave it without this knowledge?' So I repeated it to him and he memorized it and taught me what he had promised; then I went out and even as I was in the street I heard the cry announcing his death.

Of his historical and philosophical works, unfortunately, nothing has been preserved, but his fame is securely founded on three masterpieces of compilation. **The Surviving Monuments of Past Generations* is a study in comparative chronology embracing not only a description of the eras and festivals of various nations and religions, but a good deal of historical information and curious observations on many subjects. For the second work he took advantage of Maḥmūd's conquests in India to learn Sanskrit and study Indian literature, and produced as the fruit of thirteen years of labour a work on India which in subject and scientific method stands alone in Arabic literature. In his Chronology he had shown himself an exact scholar, in the **India* he went further and proved himself able to rise above national and religious prejudice (except perhaps a native grudge against the Arabs), and to hold an even balance between uncritical admiration and unthinking aversion. He translated many Indian books (including the Yoga Sutra and Patanjali, a copy of which has survived) into Arabic, and, more curiously, several Arabic translations from the Greek into Sanskrit. The third compilation, considered by some as his greatest work, summarizes under the title of *The Canon dedicated to Mas'ūd* (Maḥmūd's son and successor), the entire astronomical science of the Arabs in twelve volumes, and was supplemented by a shorter *compendium on astrology.

A very different type of scholar, although no less gifted and dedicated, was Ibn Sīnā (980–1037) of Bukhārā. After a breathless flight from Khwārizm to escape the clutches

of Maḥmūd, and an adventurous political career, he settled finally in Iṣfahān. 'Avicenna' long represented to western eyes the climax of Islamic science, but in our Middle Ages and now again in this century he is celebrated first and foremost as a philosopher (as were indeed most Muslim doctors). He is credited in the latest list of his writings with no fewer than 46 philosophical works, as against 44 on medicine and 81 on astronomy and the natural sciences. In the first category falls his *Book of Healing* (i.e. of the Soul), an encyclopaedia of logic, physics, mathematics, and metaphysics (or theology), and one of the most stimulating and most debated works of medieval philosophy among both Christian schoolmen and later Muslim metaphysicians, especially in Persia. In strange contrast to the basically Aristotelian intellectualism of his philosophy, he wrote also some seventy works on religious subjects; and not only so, but a number of mystical works written in his later years, mostly in the form of *symbolic tales and romances, as well as a charming short poem on the *Descent of the Soul into the Body, played a major part in stimulating the future 'oriental philosophy' and 'illuminationist' Ṣūfism of the East. His European reputation, however, and much of his renown in the Muslim world, rested on his medical works, and more especially the voluminous medical encyclopaedia called *The Canon*, which governed European medicine for several centuries after its translation by Gerard of Cremona in the thirteenth century. Even among Muslims it ousted the works of Avicenna's predecessors, and combined with his reputation in philosophy to place its author on a pedestal above even the more original genius of Rāzī (p. 66).

(*d*) *Egypt and north-west Africa.* During the first three centuries of Islam, Arabic literary culture in Egypt was

mainly reflected from Madīna and Baghdād. In the ninth century, however, there arose an independent group of historians, both Muslim and Christian, several of whose works have been preserved. In north-west Africa the development of a literary culture was even slower; as late as the tenth century it was only at Qairawān in Tunisia that the existence of an active centre of Mālikī legal studies stimulated a growing literary activity. The advent of the Shi'ite Fāṭimid dynasty (p. 99), which established itself in Tunisia in 909 and in Egypt sixty years later, did little to disturb intellectual intercourse with the East, but Egypt seems to have remained relatively unaffected by the influences that were remoulding Arabic literature in 'Irāq and Persia. Apart from the recently recovered *dīwān* of one major poet, the Andalusian Ibn Hāni' (d. 973), the panegyrist of the Fāṭimid caliph al-Mu'izz, little that survives of the works produced there during this period is of general interest. The Fāṭimids were, nevertheless, munificent patrons of learning. One of their first acts in Egypt was to erect and endow the college mosque of al-Azhar, which, after its reversion to orthodoxy and the destruction of its chief rivals in Asia, became, and remains to this day, the chief university in Islam. The apparent poverty of Egyptian literature under their rule may plausibly be put down to the suppression or disregard by later orthodox circles of everything tinged with the Fāṭimid heresy. The geographer Maqdisī in fact, writing in 985, says outright:

> Baghdād was in former times an illustrious city, but it is now crumbling to decay and its glory has departed. I found neither pleasure nor aught worthy of admiration there. Cairo today is what Baghdād was in its prime, and I know of no more illustrious city in Islam.

(*e*) *Spain* (750–1091). The development of an Arabic literature in Spain was delayed by many factors. Lying on the extreme perimeter of the Islamic world, Spain lacked also an organized central government such as the 'Abbāsids had created in the East. The struggles between the Arabs and the Berbers and the factions that rent the Arabs themselves produced an atmosphere that but little favoured literary pursuits. More important still, the outside influences that had so powerfully contributed to the development of an Arabic literature in Iraq and Persia had no parallel in the barbarian Gothic kingdom which the Muslims had overthrown. In the East the Arab conquerors became the disciples of the conquered; in Spain it was the Gothic Christians who adopted the civilization of the Arabs. The Umayyad princes strove, by their enlightened and generous patronage, to attract eastern scholars to their court and succeeded in making their new capital, Cordova, the centre from which the Muslim civilization radiated even beyond the frontiers of Spain. The culminating moment of their power, the reign of the illustrious 'Abd ar-Raḥmān III (912–61), marks also the period when the genius of the Spanish Muslims, so long in germinating, found itself, to produce during the following centuries a series of men of letters whose works are among the most brilliant memorials of the Muslim civilization.

As in north-west Africa, Andalusian literature begins with studies in Mālikī law and theology, and the first Spanish author in the field of belles-lettres is Ibn 'Abd Rabbihi (860–940), a freedman of the Umayyad family. His only work, apart from some poetry, was *al-'Iqd al-Farīd* ('The Unique Necklace'), a famous literary thesaurus on the lines of and to a considerable extent derived from

Ibn Qutaiba's *Fountains of Story* (p. 77), filled out, as the author states in his preface, by 'conceits from my own poetry, that the reader may learn that our Western land, for all its distance and isolation, has a share in both poetry and prose'. The *'Iqd,* partly in consequence of its greater elaboration and simpler arrangement, completely supplanted Ibn Qutaiba's work, even in the East, and has remained to this day among the most popular works of recreation. While Ibn 'Abd Rabbihi was in the first place an aesthete, his successor was a philologist and ranks as the founder of the Spanish school of philology. Al-Qālī (d. 967) was born in Armenia and studied in Baghdād. In 942 he established himself in Cordova, where he spent the remaining years of his life and, among other works, delivered his *Dictations*, which are still widely read in the East. They consist of grammatical and lexicographical dissertations on various subjects, such as Koranic passages, old Arab tales, historical narratives and the like, with citations of traditions and verses of poetry.

Of the earliest Spanish-Arabic poets we know little, but enough to make it certain that, as might be expected, the traditional poetry was cultivated there also. The 'new style' too was carried over to Spain by the tenth century, as evidenced by Ibn 'Abd Rabbihi's naïve boast. Towards the beginning of the eleventh century, however, a new and native art began to appear. We have seen that in the East the literary poets took no account of popular tendencies; whatever failed to conform to the established literary usages was ruled out of court. Although this doctrine was never quite superseded even in Spain, new strophic forms were forcing a way into Andalusian poetry. The earliest to win a footing was the *muwashshaḥ* ('the girdled'), an arrangement in four-, five-, or six-line strophes, capable

of wide variations in construction and rhyme, a typical scheme being *aa bbbaa cccaa*, &c., the final *aa* of the last strophe constituting a kind of *envoi*. The causes which led to the development of the strophe in Spain and not in the East are obscure; the influence of popular songs in Romance has long been suspected, and is reinforced by the recent discovery that in the earliest *muwashshaḥs* the *envoi* was actually in Romance. Some part may be due also to the special developments in the West of Arabic music (in Arabic *ṭarab*, the probable connexion of which with 'trobador' is too tempting not to note in passing).

The Arabic taste for elaboration on the one hand, and standardization on the other, is nowhere more strongly displayed than in the conventions which soon governed the art of the *muwashshaḥ*. The literary language was used throughout the poem, but it was regarded as a particular ornament if the *envoi* were sharp and pungent, and in colloquial speech. The lighter of the regular Arabic metres were generally employed, sometimes slightly modified to suit Andalusian rhythms, but the lines were broken up into sections of different length which rhymed internally throughout the strophe. It is not surprising that with these technical difficulties to overcome the later type of *muwashshaḥ* lacked spontaneity and, especially after its transference to the East, rapidly degenerated into a mechanical exercise, as stereotyped and artificial as the *qaṣīda*. The writer of *muwashshaḥs* was, it would seem, limited by yet another convention in his choice of subject. Rarely does a *muwashshaḥ* treat of anything but love, unless in religious poetry. Even in panegyric the form of addressing a lover is often retained. There are, of course, frequent reminiscences of and actual borrowings from the early poets, especially from 'Omar b. Abī Rabī'a (p. 44);

it was a common exercise to compose a new poem to the first line and *envoi* of an earlier poet, and the later poets freely plundered their predecessors' *muwashshaḥs*.

To translate a *muwashshaḥ* poem in a manner that reproduces the original is all but impossible, but the following version of a famous piece[1] may convey some idea of the technique.

My heaving sighs proclaim   Love's joys are bitterness.

My heart has lost her mentor,
She spurns my anguished cry
And craves for her tormentor;
If I hide love, I die.

When 'Oh heart!' I exclaim   My foes mock my distress.

O tearful one who chantest
Of mouldering ditch and line,
Or hopefully decantest,
I have no eyes for thine.

Let yearning glow aflame,   Tears pour in vain excess.

Mine eye, love's tribute venting,
Expended all its store,
Then its own pain lamenting
Began to weep once more.

My heart is past reclaim   Or sweet forgetfulness.

I blame it not for weeping
My heart's distress to share,
As, weary but unsleeping,
It probed the starry sphere.

[1] By the physician Abū Bakr Ibn Zuhr, son of the celebrated 'Abenzoar'. The metre of the original is *ab ccc ab ddd ab*, &c., ten syllables to each rhyming segment. The first *ab* was repeated after each recurrence except the last.

To count them was my aim But they are numberless.

A doe there was I trysted
(No lion is as tough).
I came, but she insisted
'Tomorrow', and sheered off.

Hey, folks, d'you know that game? And what's the gal's address?

The older forms, however, never lost their dominant position, and there were probably few poets who devoted themselves exclusively to the strophe. The stilted phrase and far-fetched conceit flourished as rankly as in the East; it would be hard to match this line from a Spanish panegyric:

How do his underclothes not waste away,
since he is a full moon [in beauty] and they are of cotton?

Even the hardened biographer Ibn Khallikān finds it necessary to explain that cotton is said to rot on exposure to moonlight.

The Golden Age of Andalusian poetry extends a few years beyond the limits we have set in the East. The decay of the Umayyad dynasty (*c.* 1020) and disintegration of Muslim Spain into a number of petty kingdoms seemed only to increase the literary and poetic activity of the age by establishing a dozen courts instead of one. Of the many poets of the eleventh century the two best known are *Ibn Zaidūn of Cordova (1003–71), who ranks generally as the greatest of the Spanish poets, both in his early love-songs and in the poetical epistles of his later life, and al-Mu'tamid (1040–95), the last native ruler of Seville. Both owe something of their fame to the circumstances of their lives, the former to his adventurous career and romantic attachment to the Umayyad princess Wallāda, the latter

to the contrast between the magnificence of his court, when he ruled as *primus inter pares* among the kings of Spain, and his pitiful death as a captive in Morocco. But both (like many others of their fellow countrymen) were men for whom 'the most trivial and transient events of life instantly clothed themselves in a poetic form', and it is a matter for regret that relatively little of this most charming (to our taste) of all Arabic poetry has found adequate translation into English. Ibn Zaidūn is equally noted as a prose writer, partly for his letters, but more especially for his *Epistle* to his rival Ibn 'Abdūs, a consummate piece of literary craftsmanship and biting satire. The following verses are from one of his later strophic poems:

Still round thy towers descend the fertile rain!
Still sing the doves in every leafy den!
Córdova, fairest home of gallant men,
Where youth my childhood's trinkets snapped in twain[1]
And noble sires begat me noble, free!

Happy those days with purer pleasures blest,
Those winding vales we roamed with boyish zest,
White-throated, raven-haired, all mirth and jest;
Chide not the trailing robes, the silken vest,
The reckless pride of youth—no wantons we.

Say to an age whose joys long since are fled,
Its traces by the lapse of nights now faint and mouldered
(Softly the breeze its evening fragrance shed!
Bright shone its stars o'er the night-traveller's head!):
'Farewell from one whose love still burns for thee!'

In the eleventh century native schools of mathematics

[1] A reference to the practice of hanging amulets round the necks of young children.

and astronomy began to flourish in various parts of Muslim Spain. Somewhat earlier the medical science of the East had laid the foundations of the famous Spanish school of physicians (among them the celebrated family of Ibn Zuhr [Abenzoar], one of whom was the author of the *muwashshaḥ* rendered above), and the gift of an illustrated copy of the *Materia medica* of Dioscorides by a Greek emperor to 'Abd ar-Raḥmān III stimulated the work of a series of celebrated botanists. But the chief figure in the prose literature of this century is Ibn Ḥazm of Cordova (994–1064), the grandson of a Spanish convert. In his early years he was a poet, whose genius was displayed less in his output of verse than in a delicate anatomy of chivalrous love, **Ṭawq al-Ḥamāma* ('The Dove's Neckring'), one of the few works of Arabic literature with an immediate and universal appeal. It is strange that it was this same Ibn Ḥazm who, belonging to the narrowest school of Islamic theology, devoted much of the rest of his literary activity to bitter attacks on his theological opponents; the sharpness of his tongue, which became proverbially linked with the sword of the tyrant al-Ḥajjāj, eventually forced him to give up political life and brought about his practical excommunication. Of his many religious and historical treatises few have survived, but among these is his valuable and original work on Comparative Religion (*The Book of Religious and Philosophical Sects*). Surprising though it may seem that it is in Arabic literature that we find the first works on this subject, the reasons for it are not far to seek. The tolerance of the Arab conquerors had left in their midst large communities holding varied religious opinions, Jews, Christians, Zoroastrians, and even semi-pagans. Their beliefs attracted the attention of Muslim scholars at an early date and led first to a large contro-

versial literature (as a specimen of which may be cited the **Book of Religion and Empire* written about 855 by 'Ali b. Rabban aṭ-Ṭabari, himself a convert from Christianity) and later on to a more scientific curiosity about them. There were also administrative problems connected with the special taxation and jurisdictions of the non-Muslims, which made it necessary for officials to have some knowledge of their creeds and practices. The rise of different canonical schools within the Islamic community itself led to the writing of works on comparative doctrine, generally with a controversial purpose, such as the *Distinction between the Sects* of Abū Manṣur* al-Baghdādī (d. 1037), which does not deal with any group beyond those who claimed to be included in Islam. It was reserved for Ibn Ḥazm, however, to write the first systematic and critical work on the religions of mankind, including their various sects and schools. His book opens with a theologico-philosophical classification of religions according to their beliefs on the origin of the world and the vocation of prophets; Christianity, for instance, comes under the category of creeds which assert that the world was created in time and had more than one creator, and which reject certain of the prophets (i.e. Muḥammad and the Arabian prophets). In each section he details the arguments advanced in support of these beliefs and follows them up with a refutation point by point. A large section of the book is devoted to a trenchant analysis, quoting chapter and verse, of the inconsistencies and, to the Muslim mind, absurdities contained in the Old and New Testaments. The various Muslim sects and philosophical schools are then discussed, and the work ends with an exposition of Ibn Ḥazm's own philosophical and theological views. It is clear that the purpose and style of the whole book is

controversial, but it led to more judicial works on the same subject (p. 126).

It was natural that the Spanish historians should direct their attention almost exclusively to the history of the Arabs in Spain. The standard works written in the East circulated readily in the West, and their deficiencies in regard to Spanish history called for rectification. The first genuine Spanish-Arabic history known to us has been preserved only in an early Spanish recension, known as the *Chronica del Moro Rasis.* Most of the other early histories survive only in part, but a few precious volumes have been recovered of the major chronicle by one of the greatest of Muslim historians, Ibn Ḥayyān (987–1075). On the other hand, an important series of biographical works, beginning with the end of the tenth century and continuing into the thirteenth, has fortunately been preserved, and enables us to reconstruct in faithful detail the vigorous life of those literary circles that in their day represented the highest culture in Europe.

6

THE SILVER AGE

(A.D. 1055–1258)

ARABIC literature, as we have seen, was through its dependence on patronage very closely affected by the vicissitudes of Muslim history, and it is no arbitrary determination that fixes the turning-point in A.D. 1055. In that year a Turkish dynasty, the Seljuks or Seljukids, finally consolidated Turkish hegemony in western Asia by entering Baghdād. Along with and after them a succession of nomadic Turkoman tribes established themselves in eastern and northern Persia, Adharbaijan, northern Syria, and Anatolia. The sultans with their slave armies strove in vain to maintain some sort of stability against the nomads and the ambitions of their own generals. With rare exceptions the history of their rule in Asia is one of constant revolts and political anarchy, with all their attendant evils of devastation, depopulation, and fiscal exactions. It will readily be conceived how unfavourable such conditions were to the maintenance, not merely of literature, but of any form of culture. The occasional advent of a strong and enlightened ruler or series of rulers could not materially improve the situation, as in the course of two centuries the armatures of civil government and economic prosperity built up by the Arabs and Persians were relentlessly weakened or destroyed in province after province.

In another respect also the rise of Turkish dynasties adversely affected Arabic literature. The Persian princes had all been familiar with Arabic and were able to exercise a discriminating patronage. But the Turks who ruled in western Asia were rarely versed in Arabic, and it was in their time that Persian re-established its literary predominance. Not only did this siphon off into Persian literature the talents which might otherwise have rejuvenated Arabic literature or opened it up to new experiences, but it narrowed down the field of royal patronage. Arabic works gained a hearing only at second hand, and the favour of the Turkish rulers was largely determined by the Arabic-speaking personnel of the court, who were in most cases theologians or secretaries. As the former were opposed to independent thought on principle and the latter were rarely interested in anything outside philology in its various literary elaborations, the obstacles placed in the way of a writer whose works did not conform to their standards were wellnigh insurmountable. One result of this appears in the apologetic, even servile, tone which, although found in Arabic literature from the earliest times, becomes increasingly prominent. It is a curious exercise to read the pleas which writers of non-theological works found it necessary to insert in their prefaces.

I am well aware [says Yāqūt in his *Dictionary of Learned Men*] of odious critics who will revile and disparage me, men whose mind has been poisoned by ignorance and whose inmost soul revolts against generous gifts of nature, declaring that it is of more importance to devote oneself to matters of religion and more useful in this world and the next. Do they not know that men are fashioned in different moulds and with different capacities? God has appointed for every science men to preserve it in its completeness and bring order into its

substance, and every man is guided to that for which he was created. I do not deny that if I were to cleave to my mosque and my prayer-mat such conduct would be better adapted to the path of safety in the future life. But to pursue the best has been denied to me, and surely it suffices to a man for virtue that he does nothing reprehensible and walks not in the way of deceit.

In the Arabic-speaking lands, of course, the conditions were relatively more favourable; during the first of the two centuries covered in this chapter, Baghdād retained an almost undisputed primacy in western Asia, but in the second Syria and Egypt were beginning to rival it in their output of works of literature.

Apart from the external political factors, however, there were other forces which in both regions contributed to a growing deterioration in the quality, in spite of the marked increase in quantity, of the works produced from now onwards. As the literary circle narrowed down to a highly educated minority, its mind and literary standards narrowed in keeping and, as always happens, sought to compensate for loss of range and vitality by pedantry and affectation. Independence of thought gave place to reliance on authority; original works were superseded by the popular compendium, or the encyclopaedia. The elegance and artistry that clothed the inventive productions of bygone writers with grace and wit were now cultivated for themselves and smothered the matter, as if to hide the essential dullness of mind of the age; in Montaigne's phrase, they leapt on horseback because they lacked strength in their legs to march on foot. It must be remembered, too, how the richest growth of Arabic literature resulted from the contact of the native sciences with Greek thought. By now the Greek impetus was almost

worked out, while the studies in which it was still the chief dynamic were discouraged and confined to a rapidly decreasing circle. The rigid scholasticism already prevalent in theology was symptomatic (but neither directly the cause nor the result) of the creeping paralysis which was affecting the mind of Islam.

It was during our present period that these influences, proceeding from the East, successfully permeated the whole fabric of Muslim culture. There can be little doubt that one factor which powerfully contributed to this success was the foundation of the great orthodox universities, of which the Niẓāmīya at Baghdād is the most famous. The chief task to which the young student was set was memory-training. Boys of six and seven memorized the Koran, the *Maqāmāt*, and the poetry of Mutanabbi. For years their entire activity by day and night was devoted to memorizing and studying enormous commentaries and super-commentaries on works of grammar, logic, and theology. It can have been no uncommon thing for a student in his twenties to carry between one and two hundred prose works in his head. By their control of higher education the theologians were able to sterilize all but genius and to eliminate the dangers arising from too independent a temperament and range of study. Such suppression, however, exacts its own penalty, and it is perhaps not wholly paradoxical that it is precisely in the sphere of theology that the original thought of the age found its chief field of activity.

§ 1. IRAQ AND PERSIA

It is with the greatest figure in Muslim religious thought that the period opens. Al-Ghazālī (1059–1111), after a brilliant career at Nīshāpūr and Baghdād, suddenly

renounced his professorship and for ten years withdrew from the world. He himself tells us that his mind gave way under the strain of scepticism, and he felt that he must set himself to regain the faith he had lost. In scholastic theology, in philosophy, in the Shi'ite doctrines, he found no satisfaction. At length he turned to Ṣūfism and the light broke upon him. Returning to his native town of Ṭūs he spent the remaining years of his life in study and contemplation with his disciples.

His literary activities began while he was yet a professor at Baghdād with a number of treatises designed to counteract the heresies opposed to Sunnī orthodoxy. First he underpinned the dogmatic positions of Sunnism by a sustained logical argument. Then the esoteric doctrines of the extreme Shi'ites were demolished in a powerful polemic. Next came the turn of the philosophers; in **The Incoherence of the Philosophers* the arguments of Avicenna were criticized with vigour and acumen, but its object was not so much to demolish philosophy as to bind it to the service of theology by combating the exclusive use of reason. It was, however, the series of works he wrote after his conversion to the Ṣūfī life that mark an era in Islam. His aim in these was to bring the inner light of Ṣūfism into orthodox theology to redress the balance lost by the excessive scholasticism of the Ash'arite school, to substitute subjective religious experience for 'systems and classifications, words and arguments about words'. In the **Rescuer from Error* (*Munqidh*) he illustrates by his own experience the grounds of his faith, which was expounded in full in his chief work **Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* ('The Revivification of the Religious Sciences'). Besides these standard works, he wrote for popular use a number of devotional treatises both in Arabic and Persian, some of

which bear a striking resemblance in tone and matter to evangelical tracts of our own time.

Ghazālī was not so much an original thinker as a man of intense personality. The immediate effect of his work was to leaven the orthodox church with the moral vigour of the best elements in Ṣūfism. But for all that he was too far above his age, and his revolt against the ethics of the scholastics too radical. To later generations he was no more than one of many theologians; the *Iḥyā* was neglected, and it was not until it was reintroduced at the end of the eighteenth century that the Muslim world began to awake to his significance. For European students he has long held a peculiar fascination, and like his great opponent Ibn Rushd (p. 137) is one of the few figures in Muslim history round whom a large European literature has arisen.

We shall appreciate better the revolutionary nature of Ghazālī's work if we contrast with him two famous theologians of the time. Az-Zamakhsharī of Khwārizm (1075–1143) belonged to the philological school of theology; few books used to be better known in the Arabic schools of Europe than his handbook of grammar (*al-Mufaṣṣal*) and the collection of moral apophthegms in polished rhymed prose called **The Golden Necklaces*. Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (1149–1209), on the other hand, was a philosopher and encyclopaedist and one of the greatest humanists of his time. He is said to have been the first to employ a systematic arrangement in his writings, which ranged from philosophy and theology to talismans and astrology. Both, however, are famed chiefly for their Commentaries on the Koran, the writing of which seems to have been a frequent exercise at the time.

All sorts of erudite persons [says Suyūṭī] took to compiling commentaries, but every one of them confined himself to his

own special science. The grammarian, you will see, has no eyes for anything but grammatical constructions and the number of ways in which the words can be taken; the historian interests himself in nothing but the narrative sections—these he expands in minutest detail—and in stories of the ancients, whether they be true or false; the legist makes of his an almost unending discourse on law and goes out of his way to establish proofs of legal points out of verses which have not the slightest concern with anything of the sort; while the exponent of the intellectual sciences, especially the Imām Fakhr ad-Dīn, fills his with sayings of the Muslim and Greek philosophers, deducing one thing from another until the reader is lost in amazement at the incongruity of the final doctrine with the original verse, so that a learned theologian said of it, 'It contains everything but the commentary'.

Though Zamakhsharī held the Mu'tazilite heresy, his commentary, entitled *The Unveiler*, obtained so wide a vogue that a century later its sting was drawn in an expurgated edition by al-Baiḍāwī (d. 1286) and in this form it remains to this day the most popular commentary.

In the domain of philology and belles-lettres proper, all other names during this period are overshadowed by that of al-Ḥarīrī of Baṣra (1054–1122). He received the usual philological education in the still famous school of his native town and filled a minor post in the bureaucracy, which with a small inheritance enabled him to pursue his philological studies. Like most men of his class since the time of Badī' az-Zamān, he had acquired a ready mastery over the art of *saj'*, but had not apparently written anything of note until he sprang suddenly into fame by the publication of his **Maqāmāt*. These were frankly imitated from Badī' az-Zamān, the imitation extending not only to the literary form but even to the *mise en scéne* and the character of the narrators, Ḥarīrī's Abu Zayd of Sarūj

being represented as just such another witty vagabond as Hamadhānī's Abu'l-Fatḥ of Alexandria. The incident which led him to compose his *Maqāmāt* is thus related in his own words:

Abū Zayd of Sarūj was an importunate old beggar, full of eloquence, who came to us in Baṣra and one day stood up in the mosque of the Banū Ḥarām (the quarter in which Ḥarīrī lived) and after pronouncing a greeting begged alms of the people. Some of the magistrates were present, the mosque being crammed with eminent men, and they were charmed with his eloquence and wit and the beautiful phrasing of his speech. On this occasion he related the capture of his daughter by the Greeks, as I have related it in the Maqāma called 'Of the Ḥarām'. That same evening a number of the eminent and learned men of Baṣra were gathered at my house and I told them what I had seen and heard of this beggar and of the elegant style and witty allusiveness which he had employed to effect his purpose. Thereupon every one else there told how he too had seen of this same beggar, each in his own mosque, what I had seen, and how he had heard him deliver on other subjects a discourse even better than the one I had heard, for he used to change his dress and appearance in every mosque and show his skill in all kinds of artifices. They were astonished at the pains he took to gain his object and at his cunning in changing his appearance and at his ingenuity. So I wrote the 'Maqāma of the Ḥarām' and thereafter constructed upon it the remainder of the Maqāmāt.[1]

From the very first Ḥarīrī's *Maqāmāt* were regarded as incomparable. 'Had he claimed them as a miracle', says

[1] From Yāqūt's *Irshād*. For the history of the composition of the remaining *Maqāmāt* and of Ḥarīrī's mortification and final triumph, the reader may be referred to the introduction prefixed by Thomas Chenery to his annotated translation of the first twenty-six *Maqāmāt* (there are fifty in all), a work which holds a place in the first rank of European translations from the Arabic.

one biographer, 'not one would have been found to reject the claim.' It is chiefly for their literary and linguistic qualities that they are prized, but the infinite allusions to all branches of learning and all sides of life have rendered them a monument of erudition. Nor is it merely their formal perfection, the mastery of language, the endless *tours de force* and cunning obscurities that have gained for them their privileged position. Ḥarīrī has had many successors whose linguistic attainments, though perhaps little inferior to his, have not preserved their work from oblivion. But Ḥarīrī never forgot that the primary purpose of the *Maqāmāt* was to amuse and entertain, and throughout his book the wit of the descriptions and the dialogue is set off by the delicacy and charm of the verses and the more serious passages.

For more than seven centuries [says Chenery] his work has been esteemed as, next to the Koran, the chief treasure of the Arabic tongue. Contemporaries and posterity have vied in praise of him. His assemblies have been commented on with infinite learning and labour in Andalusia, and on the banks of the Oxus. To appreciate his marvellous eloquence, to fathom his profound learning, to understand his varied and endless allusions, have always been the highest object of the literary, not only among the Arabic-speaking peoples, but wherever the Arabic language has been scientifically studied.

Moreover, Ḥarīrī's *Maqāmāt*, like those of Hamadhānī, possess an inner vitality from the fact that they are firmly rooted in the common life of the Islamic city, and portray its manners and its humours so realistically as to constitute one of the most precious social documents of the medieval civilization. It is not surprising that this was one of the few works of Arabic belles-lettres to be decorated with

miniatures, a few specimens of which have survived to our time.

Few of the other Arabic works written in the East during this period are of special interest to us. The arts of rhetoric and euphuism were reduced to textbook form by as-Sakkākī of Khwārizm (d. 1229) in *The Key to the Sciences*, which enjoys the distinction of being probably the most frequently and widely abstracted, glossed, and commented on of all secular works in Arabic. Persian was gradually coming into its own as the language of poetry; only one Arabic ode, the peevish **L-poem of the Foreigners* of aṭ-Ṭughrā'ī (d. *c.* 1121), has won a place in literary history, and that probably less by its sterling qualities than because of its author's wit in linking its name with Shanfarā's famous ode (p. 28). In the field of history, the Sunnī revival encouraged a revival of the Islamic 'universal history'; the first of these, devoted more to biography than to political history, was apparently the chronicle of the Ḥanbalite preacher Ibn al-Jauzī (d. 1200), who introduced also a new type of homiletic *adab* and vigorously satirized the Ṣūfīs in **The Deceits of the Devil.* But the secretarial type of dynastic history still continued to be cultivated, its last Arabic representative in the East being a *biography of the last Sultan of Khwārizm, written in 1241 by his secretary an-Nasawī. Two other writers, however, stand out above their fellows, and one of them was a Greek.

It was probably by Ibn Ḥazm's work (p. 115) that the theologian and philosopher ash-Shahristānī (1086–1153) was inspired to write a similar **Book of Religious and Philosophical Sects*, than which there are few works in Arabic literature that reflect more credit on medieval Muhammadan scholarship. Shahristānī was a man of

cultured tastes and wide tolerance, whose interest in philosophical heresies was incomprehensible to his contemporaries. His book includes accounts not only of the Muslim sects and philosophical schools, but also of the various Jewish schools and Christian churches, the Greek philosophers from Thales downwards, and the early Christian fathers, and even of the Indian religious philosophies. Himself strictly orthodox, he presents the arguments and views of even the most heretical schools with remarkable fairness, only occasionally interposing an incisive comment at the end of some peculiarly obnoxious or hair-splitting doctrine.

Yāqūt (*c.* 1179–1229) ranks among the most successful of Arabic compilers. By birth an Anatolian Greek, he was enslaved in boyhood, educated as a Muslim, and employed by his master, a merchant of Baghdād, as a travelling clerk, in which capacity he made several journeys to Syria, Persia, and the Persian Gulf. On gaining his liberty he earned a livelihood by copying and selling manuscripts, and was attracted to Merv by its magnificent libraries. Fleeing from the East before the Mongols in 1220, he reached Mosul in a state of utter destitution and there began his work a second time, removing finally to Aleppo. His **Geographical Dictionary* or Gazetteer is not only the most important work of Arabic geography of its kind, but includes also brief historical notices of the provinces and more important cities, and biographical data on many personages connected with them. Such a work, however useful, could scarcely avoid a certain aridity, yet in Yāqūt's hands, by an anecdote or extract from a poem, a description of natural beauties, or some personal or literary reminiscence, it is astonishingly enlivened and enriched.

The same felicitous touch is found also in his *Dictionary*

of Men of Letters (*Irshād*), which has only recently come to light again, though it was apparently more highly esteemed by his contemporaries than his other works. It is a work of the first importance for the history of Arabic literature, and, as the passages on al-Bīrūnī, Ḥarīrī, and others quoted above show, abounds with interesting anecdotes and extracts. Ibn Khallikān (p. 133) inserts in his biographical notice of Yāqūt a long (though to western taste over-elaborate) letter addressed to his patron at Aleppo, describing his life in Khurāsān and his misfortunes after the Mongol invasion, which is of interest as a specimen of the later Persian–Arabic epistolary style.

§ 2. EGYPT AND SYRIA

In the last quarter of the twelfth century Syria was detached from the heretical Fāṭimids of Egypt and laid open to the influence of the Sunnī revival in the East. The long struggle during that century against the Crusaders stimulated a few *local chronicles and, a little later, a considerable output of books on military tactics and weapons, horsemanship, and the Holy War in general. But the most vivid work that it produced is the *autobiography of the Arab knight Usāma ibn Munqidh (1095–1188), a gallery of brilliant and revealing vignettes of the age. With the reunion of Syria and Egypt under Saladin and his successors, and the frustration of the Third Crusade, there opened for both countries a new era of prosperity which was reflected in an outburst of literary activity, especially in the domains of poetry and history.

Neither Syria nor Egypt, of course, had at any time lacked poets of local reputation. The stimulus which now raised for a time the level of poetic art was the introduction of Ṣūfī mysticism, together with a backwash of influences

from Spain, including the *muwashshaḥ*. It was the famous Spanish-Arab mystic Ibn 'Arabī of Murcia (1165–1240) who, it is said, gave the *muwashshaḥ* an established position in eastern poetry. Ibn 'Arabī was not indeed primarily a poet. His chief mystical and didactic work, *The Meccan Revelations*, and most of his other writings are in prose, but his great reputation gained for his poems (the best known of which is the collection called **The Interpreter of the [Soul's] Longings*) a wide circulation. In his poetry he carried to extremes the symbolism of the Ṣūfīs in clothing mystical experiences in the language of human passion. That European students have often in consequence been misled (in spite of our familiarity with this symbolism in such Persian poets as Ḥāfiẓ) is not surprising, for even Muslim critics have expressed grave doubts of the genuineness of the mystical interpretation claimed for them.

Surpassing Ibn 'Arabi in poetic gift, and universally acclaimed as the greatest Arabic mystic poet and the only one who can challenge the great Persian mystics, was his contemporary *'Omar ibn al-Fāriḍ (1181–1235). Like all of these, he clothes his experiences in the language of human love, yet throughout

> God is the Beloved whom the poet addresses and celebrates under many names—now as one of the heroines of Arabian minne-song, now as a gazelle or a driver of camels, or as an archer shooting deadly glances from his eye; most frequently as plain He or She. The Odes retain the form, conventions, topics, and images of ordinary love-poetry; their inner meaning hardly ever obtrudes itself, although its presence is everywhere suggested by a strange exaltation of feeling.[1]

Nor is it only in outward construction that Ibn al-Fāriḍ's

[1] R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921).

art is linked to the traditional Arabic poetry; the rhetorical set of his phraseology, the conceits and word-plays and *tours de force* all follow closely the fashion set by Mutanabbī. Of his *dīwān*, a slender volume, scarcely exceeding twenty odes with other shorter pieces, the best known poems are the oft-translated *Wine-Song* and the long *Mystic's Progress*, a didactic poem of 760 lines describing his own mystical experience, which ranks as the crowning achievement of Arabic mystical poetry. The following fragment describing the vision of Divine beauty (from one of his lesser odes) displays, in R. A. Nicholson's translation, the charm of his language:

> Though he be gone, mine every limb beholds him
> In every charm and grace and loveliness:
> In music of the lute and flowing reed
> Mingled in consort with melodious airs;
> And in green hollows where in cool of eve
> Gazelles roam browsing, or at break of morn;
> And where the gathered clouds let fall their rain
> Upon a flowery carpet woven of blooms;
> And where at dawn with softly-trailing skirts
> The zephyr brings to me his balm most sweet;
> And when in kisses from the flagon's mouth
> I suck wine-dew beneath a pleasant shade.

Even among the minor and more mundane poets there was a temporary recovery from the subservience of matter to style which for two centuries had been crushing the life out of Arabic poetry. Bahā' ad-Dīn Zuhair 'of Egypt' (d. 1258) is the best known of the court poets of the time. His **dīwān* is marked by simplicity of language, absence of flunkery, and genuine depth of feeling, which with a delicate play of fancy give his poems something of a

western flavour, and led his English translator[1] to compare him to Herrick.

On a Blind Girl

They called my love a poor blind maid:
I love her more for that, I said;
I love her, for she cannot see
These gray hairs which disfigure me.
We wonder not that wounds are made
By an unsheathed and naked blade;
The marvel is that swords should slay,
While yet within their sheaths they stay.
She is a garden fair, where I
Need fear no guardian's prying eye;
Where, though in beauty blooms the rose,
Narcissuses their eyelids close.

Saladin's career naturally formed the subject of several biographies, the two earliest of which were written by men who had served under him. 'Imād ad-Dīn, generally known as 'The Secretary from Iṣfahān' (1125–1201), came to Damascus after service in Iraq, subsequently joined Saladin as personal secretary, and accompanied him on all his campaigns. His first historical work on the Seljuks of Iraq survives only in an abridgement, and of his semi-autobiographical work on the career of Saladin only two out of seven volumes are known to exist, besides a shorter book on the reconquest of Jerusalem and the Third Crusade. He and his official superior, al-Qāḍī al-Fāḍil (d. 1200), Saladin's chief secretary, were the most celebrated stylists of the century, and it is not surprising that he exerted all his powers of ornate prose to do justice to the epic quality of Saladin's achievement. Nevertheless,

[1] E. H. Palmer, *Diwān of Bahā ad-Din Zuhayr* (Cambridge, 1877), from which the following verses are quoted.

his works, together with the abridgement made by *Abū Shāma of Damascus (d. 1268), remain a first-rate source, and are complemented by the less elaborate, more intimate, and movingly sincere biography of Saladin by his military judge, *Bahā' ad-Dīn of Moṣul (d. 1234), for the period of the Third Crusade.

A third contemporary account of Saladin is less friendly to him. Ibn al-Athīr (1160–1234), an Arab by birth, ranks among the greatest Arabic historians. His earlier work, a **History of the Atabegs of Moṣul*, finished in 1211, is devoted to Saladin's chief Muslim opponents and naturally tends to disparage Saladin's achievements in favour of the historian's own patrons. The scales are somewhat more evenly held in his greater work, **al-Kāmil* ('The Perfection of History'). An extensive work in twelve volumes, it contains a universal history of Islam down to his own times, excerpted from the works of former historians; for the first three centuries it is little more than an abridgement of Ṭabarī's great work (which was over-elaborate for later students) with additions from other sources. Its value lies not only in the extracts from works now lost, but also in the more flexible handling of his materials and less static sense of history than is usual among Muslim historians. Although it became the standard source for later Muslim compilers, it is a curious fact that it remained unknown until the nineteenth century, and that all earlier orientalists, Gibbon's authorities included, were forced to rely on its imitations and abridgements by the Copt *al-Makīn (1205–73) and the gifted Sultan of Ḥamāh, *Abu'l-Fidā (1273–1331).

Almost all the other works of general interest of this time are also more or less related to history. The **Description of Egypt* by 'Abd al-Laṭīf of Baghdād (1160–1231),

a physician and writer of encyclopaedic range, is, however, one of the most original scientific treatises in Arabic. Besides a full description of its flora, fauna, and ancient monuments (including a first-hand narrative of an attempt to pull down the Pyramids), it contains a gruesome account of the outbreak of cannibalism in Cairo during the great famine of 1200–1, and throws some interesting sidelights on the medical studies of the time.

Far more celebrated, both in Europe and the East, is the *Biographical Dictionary (*The Obituaries of Eminent Men*) of Ibn Khallikān (1211–82), of Syrian birth, but claiming descent from the famous Bactrian family of the Barmakids. While still in his teens he had studied at Aleppo just after the death of Yāqūt, and it may have been from Yāqūt's biographical dictionary that he conceived the idea of compiling a similar work on wider lines. Instead of confining himself to a particular class of writers he included in his scheme men of eminence in every branch of life, omitting only the first and second generations of Muslims and the caliphs, of whom abundant biographies already existed (Ibn al-Athīr, for instance, compiled a biographical work on 7,500 'Companions' of the Prophet, under the allusive title of *Lions of the Thicket*). In his endeavour to attain the utmost accuracy he even omitted all persons of the date of whose death he could not find reliable information. His style is free from the straining after rhetorical effect that disfigures so much later literature, and in addition to many extracts from works now lost, the anecdotes with which the book is enlivened and the miscellaneous information incidentally conveyed make it not only most entertaining to read, but also one of the most valuable mirrors of medieval Muslim life.[1]

[1] A selection from de Slane's excellent annotated translation has

The encyclopaedic works of Yāqūt, Ibn Khallikān, and Ibn al-Athīr exemplify a trend towards compilation, which is almost certainly to be related to the growth of scholasticism and was in later centuries to replace original composition more and more in scholarship and literary activity. We have good reason, however, to be grateful for such biographical dictionaries of men of science as those of al-Qifṭī (d. 1248) and Ibn Abī Uṣaibi'a (d. 1270), which are our most precious sources for the history of science and medicine in the high noon of the Islamic civilization. Two other biographical dictionaries, the *History of Damascus* of Ibn 'Asākir (d. 1176) and the biographical supplement to the *History of Aleppo* by Ibn al-'Adīm (d. 1262), were planned and carried out on such a massive scale that the first has only been partially edited, and nobody has yet attempted to publish the second.

§ 3. SICILY

For over two centuries, from the middle of the ninth till the latter part of the eleventh, Sicily, under the turbulent rule of Arab chieftains, formed a part of the Muslim world and produced a number of Arabic philologists and poets. Of the latter, whose verse bears evident traces of Spanish influence, the most famous is Ibn Ḥamdīs (*c.* 1055–1132). Like many of his fellow countrymen, he fled the island at the Norman conquest and took refuge with Mu'tamid (p. 112) at Seville, where much of his best poetry was written. He accompanied Mu'tamid into exile in Morocco, and on his death returned to Tunisia. The love of nature displayed in his work has gained for him the name of 'The Arabic Wordsworth'.

been made by Mr. E. V. Lucas in his amusing essay entitled *A Boswell of Baghdad.*

It was only after the Norman re-conquest of the island, however, that the Saracen genius of Sicily reached its full fruition in the rich outburst of Arabo-Norman art and culture. For a century Sicily furnishes the unique spectacle of a Christian kingdom in which Saracens not only were tolerated but occupied high positions, and Arabic was one of the languages of the court. Few contemporary Muslim rulers equalled the Sicilian Normans in their patronage of Arabic letters, and few found a worthier client than did Roger II in the Sharīf Idrīsī (1099– ?). After studying in Spain and much travel in western lands Idrīsī was invited by Roger to settle at Palermo as a sort of geographer-royal, and with the assistance of the prince, who collected information from observers in different countries, compiled in 1154 his famous geographical treatise **The Pleasure of the Ardent Enquirer*, more commonly called *The Book of Roger*, a work which in competent opinion bears comparison with Strabo, though the author shows himself more credulous than his eastern predecessors such as Maqdisī.

Shortly after 1154 another Sicilian exile, Ibn Ẓafar (d. 1169), during a brief return to his native land, dedicated to one of the Arab governors a book of essays under the title of **Consolation Philtres for the Man of Authority*. The essays, which are devoted to the virtues of resignation, patience, and so forth, consist as usual in expositions of texts from Koran and Tradition, verses, and historical anecdotes. A more original feature is that the latter, though based on incidents of Arabic and Persian history, are elaborated by the introduction of fictitious characters (evidently modelled on the popular *Kalīla wa-Dimna*), and consequently deserve more properly the name of historical novelettes. Ibn Ẓafar wrote also a number of other works

of belles-lettres, amongst them a book on remarkable children, still preserved in Paris.

§ 4. SPAIN

The part played by the Turks in the East was filled in the West by the Berbers. Under the bigoted rule of a new Berber dynasty, the Almorávids, which had taken advantage of the weakness of the petty states of Arab Spain to impose its rule over Andalusia in 1091, the fine flower of literature wilted, and the anthologists of this period perhaps did better service to Andalusian poetry than the contemporary poets. In the twelfth century, however, there appeared alongside the *muwashshaḥ* a second form of strophic verse, the *zajal* ('melody'), composed mainly in the popular speech and with no artificial refinements of construction. Practically its only literary representative is *Ibn Quzmān (d. 1159), the type of Muslim troubadour, living on the generosity of his patrons as he wandered from court to court. In the eastern Muslim lands the *zajal* never became popular; in the West, however, issuing from and appealing to the people, and spread by oral transmission, it may well have contributed (although the matter is much disputed) to the development and spread of vernacular poetry in Catalonia, Provence, and even Italy.

Half-way through the twelfth century, the Almorávids were overthrown by a second Berber dynasty, the Almóhads, under the influence of a remarkable theologian of the school of al-Ghazālī, Ibn Tūmart (d. 1130). The new rulers showed a much more tolerant attitude to letters, and in the latter half of the century there was a fresh burst of literary activity in Spain.

The most prominent figures in the new movement were philosophers, whose influence extended far beyond the

bounds of Spain, and probably affected European thought far more deeply than that of their Muslim co-religionists. The first of the Spanish school of philosophy, Ibn Bāja (Avempace), belongs rather to the pre-Berber period, though he died in Morocco in 1138. He was followed by Ibn Ṭufail (d. 1185), whose fame rests chiefly on his revision of the philosophical romance composed by Avicenna, called **Ḥayy ibn Yaqẓān* ('The Living One, Son of the Waking One'), depicting the development of the mind of an island recluse by its own innate and uncorrupted powers to the highest philosophical level and the vision of the Divine. The mystic trend of the work is unmistakable, as in many of the Muslim philosophers. To assert as boldly as possible the rights of human reason, on the other hand, was the aim of Ibn Rushd (1126–98), who in reviving the study of Aristotle lent his name, barbarized as Averroes, as a battle-cry to the first assailants on the medieval Catholic philosophy in Europe. His chief work was undoubtedly his *commentaries on Aristotle, but to the Muslim world in general there was more interest in his vigorous criticism of and reply to Ghazālī's polemical work against the philosophers (p. 121), which he called **The Incoherence of the Incoherence*, and a *series of tractates on the relations between religion and philosophy. After an introductory argument that since the Koran frequently enjoins on men the study of the phenomena of Nature and this study involves the use of reason, it follows logically that the reason must be trained to the highest possible degree, he develops in these his audacious claim that any conflict between philosophic truth and revealed truth is to be resolved by allegorical interpretation of the latter, and that it must be open to philosophers (though not to the uneducated masses) so to interpret

them and teach their meaning to the uneducated, i.e. the theologians. Renan, as is well known, regarded him in consequence as an absolute rationalist, but more recent students are inclined to modify this judgement. The last of the Spanish school, indeed the last of the Arab philosophers, was Ibn Sab'īn of Murcia (d. 1269), best known for his *correspondence (though its authenticity has been doubted) on philosophical subjects with the Emperor Frederick II. He was perhaps less a philosopher than a mystic, and his contemporaries described him as 'a Ṣūfī after the manner of the philosophers'.

History in this period is represented mainly by the continuing series of biographical works. The major figure in Andalusian letters in the thirteenth century, however, the versatile Ibn Sa'īd (d. 1274), was almost equally distinguished as poet, historian, geographer, and belle-lettrist, although his chronicle has been only partly preserved. He compiled also an *anthology, which his Spanish translator has called 'the last testament of Arabo-Andalusian poetry'.

The sense of remoteness from their ancestral lands in the East, from which they were separated by the long (and since the invasion of north Africa by Arab tribesmen vastly more dangerous) overland journey, was somewhat lessened for the Andalusian Arabs in the twelfth century by the expansion of sea communications between the western and eastern Mediterranean basins, a curious by-product of the Crusades. Muslims often, and apparently without difficulty, took passage on Christian ships plying to and from Syria and Egypt. We know of many instances of Andalusian travellers to the East, although few were as adventurous as Abū Ḥāmid of Granada (d. 1170), who went on to spend seven years in Hungary and eastern Europe. The commonest incentive to travel was, of course,

the Pilgrimage to Mecca, and out of this came one of the most famous of Andalusian travel-books. The poet and traditionist Ibn Jubair of Valencia (1145–1217), during his first pilgrimage between 1183 and 1185, kept a *journal, which he published soon after his return to Granada, partly for the guidance of future Ḥājjīs. Apart from the liveliness of the narrative, the detailed descriptions of the cities of Egypt, the Ḥijāz, and Syria gained for the book a certain authority, not only in the West, where it was frequently quoted with or without acknowledgement by later travellers, but also in the East, largely on account of the extracts from it inserted by Ibn Jubair's own pupil ash-Sharīshī (i.e. the man from Xeres) in his standard commentary on the *Maqāmāt* of Ḥarīrī. Though the most valuable part for us is his full account of the ceremonies observed during the Pilgrimage at Mecca, this section does not lend itself to quotation, and the following description of a storm at sea is more typical of his style.

Early on the Tuesday night a wind sprang up, as the result of which the sea became agitated, accompanied by rain which the wind drove with such force that it resembled showers of arrows. We were in pitiful case and exceeding anxiety, for the waves beat on us from every side like moving mountains. All that night we spent in prey to despair, hoping that in the morning our distress would be alleviated, but the day brought a tempest yet more terrible and grievous; the swelling of the sea increased, the sky lowered in ashen blackness, and the wind and rain blew with such violence that no sail could hold fast against it. So recourse was had to small sails, but the wind seized one of these and tore it to shreds and broke the mast to which the sails are attached. Thereupon despair fastened on all hearts and the hands of the Muslims were lifted in prayer to God. So we abode the whole day, and when night fell the storm eased somewhat, we continuing on our journey all the

while scudding under bare poles. We passed the night in alternations of hope and despair, but when the dawn broke God sent forth His mercy, the clouds dispersed, the air cleared, the sun shone, the sea began to subside, the people rejoiced, sociability returned and despair departed—praise be to God Who hath shown us the might of His power!

7

THE AGE OF THE MAMLŪKS

(A.D. 1258–1800)

THE successive blows by which the Mongols hewed their way across western Asia, culminating in the sack of Baghdād and the tragic extinction of the independent Caliphate in 1258, scarcely did more than give finality to a situation that had long been developing. The eastern Muslim world was split into separate and gradually diverging cultural areas. In Persia a new and brilliant literature arose from the ashes of the old civilization, but it was entirely Persian in language and feeling, and its offshoots in the new dominions in Anatolia and northern India developed in time their own characteristic Turkish and Indian features. Henceforth Egypt, emerging victoriously from the double struggle with the Mongols and Crusaders, is (with its dependency Syria) sole heir of the Arabic literature of the East. Even in Iraq, Arabic culture is represented only by a poet or two, some local chronicles, and the popular, but rather elementary, compendium of political ethics and Islamic history known as **al-Fakhrī*. Theological and legal works, of course, continued to be written chiefly in Arabic, but these branches had long since lost the right to a place in literary history. The decay of Arabic studies is vividly presented by the traveller Ibn Baṭṭūṭa. On visiting Baṣra in 1327, he tells us:

I attended once the Friday prayers at the Mosque, and when the preacher rose to deliver his sermon, he committed many serious grammatical errors. I was astonished at this and spoke of it to the qāḍī, who answered, 'In this town there is not one left who knows anything about grammar'. Here indeed is a warning for men to reflect on—Magnified be He who changes all things and overturns all human affairs! This Baṣra, in whose people the mastery of grammar reached its height, whence it had its origin and where it developed, which was the home of its leader [Sībawaih] whose preeminence is undisputed, has no preacher who can deliver a sermon without breaking its rules!

For the whole period of this chapter Egypt was governed by the Turkish and Circassian military caste called the Mamlūks ('White Slaves'). This space of five and a half centuries falls into two nearly equal divisions. Until 1517 the Mamlūks were independent rulers and Egypt, though troubled by incessant revolts, derived considerable material prosperity from the Indian trade; after the Ottoman conquest in that year a period sets in of universal stagnation and decay. As always, the political conditions were mirrored in literature; the output was enormous throughout, but the qualities of originality, virility, and imagination, weak from the first, die away completely by the sixteenth century.

§ 1. EGYPT AND SYRIA TO A.D. 1517

Only one poet of the Mamlūk age has gained any enduring reputation. The history of al-Būṣīrī (1212–c. 1296), who was of Berber extraction, is obscure; his name lives solely by virtue of his panegyric of the Prophet, called, in memory of his miraculous cure from paralysis by

a vision that the Prophet cast his mantle (*burda*) over him, the **Burda* or *Mantle Ode*. It was at once received with admiration, which deepened into the veneration for its reputed miraculous power which it still retains, although in itself it has little title to such an outstanding position. In form a *qaṣīda*, it opens with the regulation *nasīb*, and leads into the main subject through a short didactic passage. Apart from its elegance and its general freedom from Ṣūfī ideas, from which it derives a certain pleasing simplicity, its chief interest to us is that it presents in brief compass the medieval legend of the Prophet.

Of the very extensive geographical literature of the time we may leave aside here the arm-chair geographers, who compiled bulky works from various written and oral sources; their near kinsmen the cosmographers, such as *Dimishqī (d. 1327), avid of marvels and rather sparing of sober fact; and the bald tabulations of scientific geographical data, like the celebrated *geography of Abu'l-Fidā (p. 132). On a different plane from these stand the manuals of the art of navigation for pilots and mariners on the Indian Ocean, which for convenience in memorizing were not uncommonly composed in iambic verse. A collection of such verses and a prose work on the same subject, written in 1489 by Ibn Mājid of Najd, the son of a famous pilot and himself a pilot of some distinction (it is claimed that it was he who piloted Vasco da Gama from Africa to the Indian coast), are only now coming to light for the first time, together with a number of similar treatises of slightly later date, dealing more especially with observation as a guide to latitudes. Another original feature is supplied by the minute topographical descriptions of Egypt, based on a cadastral survey and *Domesday Book* made in 1315. For general use these works were

frequently abridged, as in the comprehensive manual for secretaries of al-Qalqashandī (d. 1418). After a long literary introduction and a discourse on the methods of writing and the technicalities to be observed in the matter of pen and ink, formulas, spacing, margins, and the like, the author inserts chapters on the geography of Egypt, *Syria, and other lands, both Muslim and non-Muslim, *the political and administrative organization of Egypt, courier-routes and pigeon-post stations, the calendars used by different peoples, specimens of the official correspondence carried on with foreign rulers and of other epistolary and documentary styles, the art of filing and précis-writing, and a host of other matters, to which we are indebted for many valuable sidelights on the Muslim world in the fourteenth century.

Even more than the preceding period of Arabic literature, its Byzantine age was marked by a vast output of encyclopaedic and biographical works. The most ambitious of the latter, an immense *History of Islām* by adh-Dhahabī (d. 1348) and an equally voluminous dictionary by aṣ-Ṣafadī (d. 1363), both only partially published as yet, aim at supplying comprehensive biographies for the whole of the first seven centuries, the first in a chronological framework, the second in alphabetical order. A novel method introduced by the historian Ibn Ḥajar (d. 1449) was to compile centennial dictionaries. For his own, a four-volume work on all notabilities who died in the eighth (fourteenth) century, he adopted a principle of selection so catholic as to include not only sultans, viziers, officials, military officers, scholars, saints, and poets, but also merchants, chess-players, and even one or two brigands. For the next century as-Sakhāwī (d. 1497) produced a twelve-volume dictionary, the twelfth volume

of which is devoted to women. Among other encyclopaedic works the most notable are the fourteen-volume 'manual' of Qalqashandī already mentioned, and a zoological dictionary by ad-Damīrī (d. 1405), as much a work of letters as of natural science, and a mine of curious information.

Such encyclopaedic compilations cannot be denied a certain vitality of their own, but on the whole bear witness rather to industry than to imagination. Originality of mind, however, does break through, even if rarely, and interestingly enough just where it might least be expected, in half a dozen technical works in the long-stagnating fields of theology, law, and philology. The outstanding figure is the religious thinker and reformer, *Ibn Taimīya of Damascus (d. 1328), who stoutly braved sultan, doctors, and imprisonment in his hearty polemic against both the Ṣūfī cults and the inertia of the schools. It was not until the eighteenth century that he began to reap his reward, among the Wahhābīs of Arabia, and only in our own time has the measure of his stature come to be more widely appreciated.

The most impressive production of the Mamlūk age is concentrated in the field of history. Although the greatest historians of the period hailed from Persia and Tunis respectively,[1] no such sequence of conscientious historians is known to us as those of Syria and Egypt in the fourteenth and fifteenth centuries. Even to mention all their names and principal works would take us too long, and we must let one stand for all. While al-Maqrīzī (1346–1442) may be little more original or critical than his

[1] The Vizier Rashīd ad-Dīn (d. 1318), whose exhaustive history of the Mongols includes also summaries of the history of India, China, and Europe and was written in both Persian and Arabic, and Ibn Khaldūn (pp. 153–5 below.)

fellows, and no less unscrupulous in plundering earlier works without acknowledgement, he is distinguished by the breadth of his interests and the careful industry with which he collected and put in order enormous masses of historical and economic data. His aim seems to have been to compile a complete cycle of reference works on Egypt, and to this he devoted the last twenty years of his life. We possess from his hand an extremely detailed *topographical description of Egypt (known as the *Khiṭaṭ*), with special reference to its antiquities; a portion of a history of the Fāṭimid dynasty (*I'tibār*), the loss of the latter part of which is especially regrettable; a second history of the Ayyūbid and *Mamlūk dynasties (*Sulūk*), brought down to the year 1440; a few volumes of the original manuscript of an unfinished biographical dictionary of famous Egyptians, planned on a scale so vast that it is astonishing that any single individual should have undertaken to collect the material for it; and several monographs on historical subjects, including one on coinage.

One other Arabic historian has, in virtue of the subject of his biography, long enjoyed a reputation in Europe. Ibn 'Arabshāh (1392–1450) was born in Damascus and as a child removed by Tīmūr (Tamerlane) to Samarqand. We meet him later as secretary to the Ottoman Sultan at Adrianople, and finally engaged in literary pursuits in Damascus and Cairo. His biography of Tīmūr, entitled **The Marvels of Destiny*, is written in rhymed prose in the extremely ornate style, embellished with poetical quotations and all the flowers of rhetoric, which was favoured by Persian writers of the period, but in contrast to these and the earlier Arabic productions in rhymed prose breathes a spirit of bitter hostility to his hero. None of his other works has gained the same recognition; the best

known is *The Entertainment of Caliphs*, a revision in the same style of an old north-Persian collection of tales.

The line of Mamlūk encyclopaedists closes appropriately, in the last half-century before the Ottoman conquest, with the greatest polygraph in Islam, Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (i.e. of Assiut, 1445–1505). In Arabic literature, as we have seen, there is no lack of writers whose works run into three figures, yet for all that the tale of Suyūṭī's productions seems incredible. We possess the names of 561 works from his hand, and of these about 450 are known to be still in existence. Many, of course, are short treatises of a few pages, but not a few are bulky volumes. They range over the whole field of contemporary literary and scientific studies; some of them are merely collections of citations, as in his monographs on various minutiae of theological interest (e.g. how many persons constitute a congregation at Friday prayers), and some are original works in which the available materials are reorganized, often to advantage. The most important of these are: (1) a valuable treatise on the sciences connected with the Koran (*Itqān*, from which the quotation on page 122 has been taken); (2) and (3) a compendious commentary on the Koran and treatise on Arabic grammar; (4) a **History of the Caliphs*; (5) a handbook on the history, institutions, monuments, and notabilities of Egypt (including among the last a biography of himself). By their convenience, inclusiveness, and easy style, Suyūṭī's treatises soon gained an audience from one end of the Islamic world to the other, and have for nearly four centuries held an authoritative position as the interpreter and epitomizer of the Muslim classical tradition.

The decline of the classical literature was, as often happens, the opportunity for the language and literature

of the people. Both in the East and the West popular poetry and popular romances began to receive more attention; even poems written in the popular speech made an appearance in circles to which hitherto they had been foreign. But the grip of tradition and the concentration of learning in the hands of the few strangled the attempt, and that so effectively that it can be said with a large measure of truth that no spoken dialect of Arabic has ever succeeded in becoming a literary medium. The popular literature, on the other hand, was rather grudgingly conceded a place; its productions were superficially adjusted to literary standards, and so there came into Arabic literature those story-cycles and romances of which one has gained for itself, under the title of *Arabian Nights*, a permanent place in the international literature of the world—often, it is to be feared, the only work of all the vast literature of Islam that is familiar to European ears. The early history of the compilation called the **Thousand and One Nights* is still obscure. The frame-story of Shahrāzād and Dīnārzād, which has been traced eventually to India, seems to have served as the standard framework for such collections (for example, that of the **Hundred and One Nights*) and it is fairly certain that, though the *Arabian Nights* began with a translation of an older Persian collection, new tales were gradually substituted for the earlier ones. There never was, in fact, until recently a clearly defined collection of tales recognized as forming the *Thousand and One Nights*. Different story-tellers made up the tale of nights with different materials, including folk-lore elements from the most diverse countries, and even the language of the manuscripts varies greatly in literary accuracy. The first European translation, that of Galland, was made from an earlier recension than

the quite modern text now generally adopted, which omits two of the best known tales—those of 'Alī Bābā and of 'Alā'-ad-Dīn (Aladdin). All the stories, however, from whatever source derived, have been as closely assimilated to Muslim ideas as the local Cairene tales; the entire work is a canvas to which the Arab mind has faithfully and indelibly, though unconsciously, transferred the image of itself.

In Arab lands the *Thousand and One Nights* has often been surpassed in popularity by the portentous romances, sometimes in prose only, more often in prose and verse, that have gathered round various historical or legendary persons or events. The best known is that of *'Antar, the slave-born poet-hero of the desert, which is almost equalled in popular favour by the Crusading romance that centres on the Mamlūk sultan Baybars. To the European reader (or listener, as these romances are read out at breakneck speed to a coffee-house audience) the constant repetition of similar incidents gives them rather a monotonous character, but the appeal which they make to the Arab is undeniable.

Yet another popular entertainment, the *Shadowgraph play, found in the oculist and wit Ibn Dāniyāl (d. 1310) a writer who attempted to give it a literary connexion. It would be interesting to speculate on the opportunity thus given to Arabic of developing a dramatic literature. But the opportunity was missed; except for this fleeting moment the shadowgraph remained in its rudimentary state, and Arabic drama was stillborn.

§ 2. SPAIN AND NORTH-WEST AFRICA

The overthrow of the Almóhad dynasty early in the thirteenth century and the re-conquest of Andalusia by

the Christians, except for a narrow strip running from Gibraltar to Granada, was an event full of consequence for Spanish–Arabic literature. In the small remnant of its Spanish territories the Moorish civilization continued to exist for nearly three centuries with a splendour symbolized by the superb palace of its royal dynasty at Granada. We possess, it is true, few monuments of its literature, partly because of the loss of Muslim works after the reconquest by Ferdinand and Isabella, but one writer at least stands out above his contemporaries for sheer mastery of the craft of letters. Ibn al-Khaṭīb (1313–74), in the course of an adventurous political career, found time for an astonishing variety of literary activities. Of his works there are extant, in published texts or manuscripts, several collections of poems, letters, and documents, numerous historical works, monographs, and essays, of which those dealing with Granada possess the greatest interest for us. He had a taste for ornamental prose, which in his hands regains something of its earlier naturalness and elegance, and we must also apparently regard him as the last notable Andalusian poet and writer of *muwashshaḥs*, which seem to have died out in Spain by the end of the fourteenth century.

Of a very different order is the work entitled **The Ornament of Chevaliers and Banner of Gallants*, written to the Sultan's command by Ibn Hudhail of Granada about 1400, with the aim of encouraging the people of the province to take part in the Holy War against the Christians. The horse, as was to be expected, inspired a whole literature in Arabic, and Ibn Hudhail's book, which was based on earlier treatises now lost, treats fully of such subjects as its proportions, qualities, vices and gaits, saddlery, and the management of arms on horseback.

Under the pressure of the infidel, however, there was a steady emigration of Spanish families into the fringes of the opposite coast, and there is to be found the true continuation of Hispano-Muslim culture. In spite of political troubles and the general chaos in the interior, there persisted in Fez, Tlemsen, and the coast towns the old manners and the old love of letters of the great noble families of Andalusia. First Tunis in the thirteenth century and then Fez in the fourteenth rise into prominence as centres of Muslim civilization scarcely inferior at their height to the great eastern cities.

We must pass over the poets, the popular theologians, and the legists and grammarians in order to give adequate attention to the two most original figures of fourteenth-century Arabic literature. In 1325 Muḥammad Ibn Baṭṭūṭa (1304–77) set out from his native town of Tangier to make the pilgrimage to Mecca. The young man, already distinguished for his piety and learning, his curiosity whetted by the adventures of the journey, was led by degrees to form a resolve to visit every Muhammadan country and any others that opportunity offered. He collected interviews with crowned heads as later men have collected their autographs, and became in the process a personage of consequence, travelling with a large retinue from court to court. All the while he stored in a retentive memory notes on the various countries and their peoples, manners, products, and other details, and when, after travels extending to east Africa, Constantinople, and the Russian steppes, India, Ceylon, and China, he returned home in 1349, he rested only a few months before rounding them off by visits to Granada and the Negro Muslim lands on the Niger. His tales, as we know from Ibn Khaldūn, were received with some incredulity at Fez,

where by the Sultan's command he dictated his travels to the scribe Ibn Juzayy, and his work appears to have been quite unknown to eastern writers. Some bald *summaries of it procured at the beginning of the nineteenth century roused European interest, but it was not until the French occupation of Algeria that the *original was found.

In mere extent of his travels Ibn Baṭṭūṭa surpassed all ancient and medieval travellers. That his work should contain errors was inevitable, especially as the loss of his notes at the hand of pirates in the Indian Ocean compelled him to trust entirely to his memory; but they are so few and rarely important that the work ranks as an authority for the social and cultural history of post-Mongol Islam. His very faults are, if faults at all, those of his age; his sincerity is above suspicion. The book has, too, a literary interest of its own. Ibn Juzayy, it is true, decked it out with poetical citations, purple passages from Ibn Jubair and others, and naïve interpolations of his own, but the work remains substantially a simple narrative, full of racy incident and touches of humour, without pretensions to style, and interspersed with anecdotes that throw an abundance of light on the manners of the times.

At Lādhiqīya we embarked on a large galley belonging to the Genoese, the name of whose owner was Martelmīn [? Bartolomeo], and made for the country of the Turks which is known by the name of 'the land of Rūm'. It is so called from the Rūm (Greeks), because it was their land in ancient times. . . . There are now many Christians there, living under the protection of the Turcoman Muslims. We sailed for ten days with a favouring wind; the Christian [owner] was most kind to us and took no passage-money from us. On the tenth day we reached the city of 'Alaya, which is on the frontiers of Rūm. This country called Rūm is one of the fairest countries

on earth; in it God has united all the good features dispersed amongst other lands. Its people are the most beautiful in form, the cleanest in dress, the most delicate in food, and the most bountiful of all God's creatures, and for that reason the proverb goes 'Syria for blessing and Rūm for kindness'. Whenever we halted in this land, in hospice or private house, our neighbours both men and women—these do not veil themselves—came to enquire after us, and when we journeyed away from them, they bade us farewell as though they were our own family and household, and you would see the women weeping in sorrow at our parting.[1]

We are particularly well furnished with historical works on the Berber dynasties of north Africa, the best known and one of the most valuable being the **History of the Almóhads* by 'Abdal-Wāḥid of Marrakush (1185–?). All these local historians are overshadowed by 'Abdar-Raḥmān Ibn Khaldūn (1332–1406) of Tunis, the chief historian of his age and the inventor of a new science of history. We know from his own *autobiography the details of his adventurous political career in north-west Africa, how difficult it was for him to find the leisure he craved for his literary pursuits, and how eventually he made his way to Cairo, where he spent his last years in distinguished service as a *qāḍī*. His great historical work (*The Book of Examples*) was begun in 1377 and subsequently revised several times. It contains an introduction, a résumé of general Muhammadan history (largely abridged from Ibn al-Athīr), supplementary chapters on more recent develop-

[1] A footnote at least is due to a later traveller, al-Wazzān of Fez (d. after 1526), who, after his capture by Christian corsairs, settled in Italy, and on his conversion adopted the name of John Leo. The Arabic original (or notes) of his work is lost, but in its author's Italian *version it remained the chief authority for European works on Africa until the end of the eighteenth century.

ments in the East, and finally a detailed *history of the Berbers and north African dynasties. As a writer of historical chronicles his true valuation has yet to be reached; his independent work will certainly stand comparison with that of any other Muslim historian, however much it may fall short of the standard he himself demanded. But it is on his comprehensive **Introduction* that his fame most truly rests. Coming at the end of eight centuries of Muslim political development, and from his own experience familiar with the raw material of history in north Africa, he attempted to group all its outward phenomena under general principles and thus reached, for the first time (so far as we know) in human literature, a philosophic conception of history.

> Wise and ignorant are at one in appreciating history, since in its external aspect it is no more than narratives telling us how circumstances revolutionize the affairs of men, but in its internal aspect it involves an accurate perception of the causes and origins of phenomena. For this reason it is based on and deeply rooted in philosophy, worthy to be reckoned among its branches.
>
> Human society in its various manifestations shows certain inherent features by which all narratives must be controlled. . . . The historian who relies solely upon tradition and who has no thorough understanding of the principles governing the normal course of events, the fundamental rules of the art of government, the nature of civilization and the characteristics of human society is seldom secure against straying from the highway of truth. . . . All traditional narratives must invariably be referred back to general principles and controlled by reference to fundamental rules.

Ibn Khaldūn was singularly free from political, theological, or philosophical prejudices, and so was under less temptation than the majority of historians to make the

facts fit a preconceived theory. He saw rightly that the course of history is governed by the balance of two forces, which for him were nomadic and settled life. He identified, therefore, the science of history with the science of civilization, and having established his general theory devoted the greater part of his prolegomena to tracing in detail the various developments of civilization in its religious, administrative, economic, and artistic and scientific aspects. In all this, of course, his work refers to and has value for only the political conditions of his age and community, but for those it is inestimable.

Of the numerous later histories written by natives of north-west Africa (most of which have been translated into French) only one has a wider interest in Arabic literature. In 1630 al-Maqqarī (1591–1632) of Tlemsen wrote, at the request of some Damascene scholars, a *history of Spain and biography of Ibn al-Khaṭīb (p. 150). The first part of his book contains a fund of information on the political and literary history of Andalusia, extracted largely from the early works now lost, and unless some happy chance restores these to us, will always be our chief authority for the springtide of Spanish–Arabic culture.

§ 3. A.D. 1517–1800

After the Ottoman conquests a profound intellectual lethargy seems to settle on the Arab lands. How far it may be explained by historical or geographical conditions, by economic impoverishment, or by the deadening influence of a stereotyped circle of thought, are questions outside our range. The contrast with the awakening mind of Europe, it may be, casts an unduly dark shadow over the sixteenth to the nineteenth centuries; there was no violent

dislocation, and literary composition seems to have continued almost as actively as before, but only a pitiably small handful of works stand out from the monotonous mass of mediocrity.

The biographical tradition continued to flourish not only in Syria, with centennial dictionaries for each century, but also in Yemen and Morocco, where its most notable representative was Aḥmad Bābā of Timbuktū (d. 1627). Historical writing, by contrast, makes a poor showing with a few local chronicles. Ṣūfism was the most significant cultural feature of the age and provided its most noteworthy writers: the Egyptian ash-Sha'rānī (d. 1565), who combined Ṣūfī biography with fantastic flights of mystical experience, and the Syrian 'Abd al-Ghanī of Nāblus (d. 1731), a prolific author who originated a new kind of mystical travel-literature in rhymed prose, and a gifted poet as well. As in earlier periods of decline of the High Arabic tradition, popular poetry in local dialect gained some recognition, notably a sustained masterpiece of satire by the Egyptian ash-Shirbīnī (d. 1687).

With such poverty in its homelands, the chief interest of Arabic literature now lies, rather paradoxically, in the wide extension of its geographical area. The upheavals of the fourteenth century had resulted in the spread of Islam in central Africa, India and Malaysia, China, Russia, and eastern Europe. With Islam came the Arabic Koran and Arabic theological literature; Arabic outposts were thus founded in the new territories and, especially where there was no existing literary language, supplied the medium of learned communications. In India, although Persian was the official language of the Muhammadan courts, there appeared from time to time a few non-theological works, and even poetry, written in Arabic, including two

histories, *one of the introduction of Islam into Malabar and the struggle with the Portuguese, the other of the kingdom of Gujarat. Even in the Malay Archipelago a few theological works were written in Arabic. In China, on the other hand, the Muhammadan community, although Arabic works were studied, wrote in Chinese only.

The literature of the Turkish lands in Anatolia and eastern Europe stood from the beginning in much closer dependence on Persian than on Arabic models, but the Ottoman absorption of the Arab provinces appears to have led to a slightly more extensive use of Arabic for general literary purposes. There is a fairly large number of Arabic works written by Turks in prose, rhymed prose, and verse, the best known being a dictionary of Turkish savants by Ṭāshköprüzāda (d. 1560), an elaborate *bibliography of Arabic, Persian, and Turkish works by Ḥājjī Khalīfa (d. 1658), a secretary in the War Department at Constantinople, and a valuable general chronicle by Munajjim Bāshī (d. 1702).

Islam penetrated into central Africa both from the East and from the West. For many centuries Arab trading stations had been established along the east coast as far as Sofala, and in course of time large Muslim colonies grew up in Zanzibar and the continent. We possess a number of works written in these colonies, including several histories of the trading stations themselves, and an important narrative of the struggles between Muslims and Christians in Abyssinia written about 1540 by a Somali Arab surnamed *'Arabfaqīh. From Morocco Islam penetrated into the Niger territories in the eleventh century, and there, too, an Arabic historical literature came into existence in the sixteenth century, the most interesting work being a political and ethnographical

account of the Songhay kingdom, written in 1656 by *as-Sa'dī, a native of Timbuktū.

The prestige of the college-mosque of al-Azhar drew scholars and students from all these outposts of Islam to Cairo. Out of their number there emerged in the second half of the eighteenth century, under the patronage of the Mamlūk Beys, two personalities who rank in their own fields with the greatest in Arabic literature. From the Somali coast came the ancestors of al-Jabartī (d. 1825), whose *chronicle of Egypt from about 1700 to 1820 has few rivals in Arabic for precision, breadth, and insight. The other, Sayyid Murtaḍā (d. 1791), was of south-Arabian parentage and Indian birth. Of his philological learning an enduring monument remains in the valuable commentary (with the curious name of *The Bride's Crown*) which he wrote to one of the standard earlier lexicons, but of far greater significance was his re-edition, also with an exhaustive commentary, of Ghazālī's *Iḥyā* (p. 121). The effect of his work, in which he threw over all pedantic and slavish dependence on earlier writers and went direct to his sources, combined with his personal energy and enthusiasm, was to arouse a new interest in learning, and to bring back into the benumbed religious conscience of Islam the moral earnestness and vigorous personal faith of Ghazālī. It was time, for the crucial hour of Islam was striking.

EPILOGUE

FOR the Muslim world, and especially its Arab lands, the nineteenth century ushered in an era of storm and stress, both from within and without. Napoleon's meteoric invasion of Egypt in 1798 tore aside the veil of apathy which had cut them off from the new life of Europe and gave the death-blow to medievalism. Slowly at first, but with increasing momentum, the literature and the ideas of the western world gained a lodgement, and stimulated the production of a new Modern Arabic literature.

Internally, the new literature received its impetus from the interaction of two movements, both represented simultaneously in Syria and in Egypt. The first movement aimed, paradoxical as it may seem, at a revival of classical Arabic and produced a remarkable series of literary works directly inspired or influenced by classical models. The ambition of their authors was to rescue the Arabic language from its degeneration in the preceding centuries and to restore the heritage of classical literary art. Their efforts were powerfully seconded by a pleiad of poets in Egypt and Iraq, who married a new range of patriotic and contemporary themes with the old measures and modes of expression of Arabic poetry, and by a number of publicists educated in the religious schools, the outstanding figure among whom was *Shaikh Muḥammad ʿAbduh (1849–1905).

The labours of this school polished the instrument with which the writers of the second movement were experimenting for the conveyance of western themes and

techniques. The viceroy of Egypt, Muḥammad 'Alī (d. 1849), had set up a bureau for the translation of technical works, especially of military and medical science, but more influential in transmitting the new ideas were a group of Lebanese scholars who were in contact with the western educational missions in Beirut. These men were also the creators of a new periodical press and a modern journalistic medium; these, transplanted to Egypt, at first still largely under Lebanese direction but soon followed by a vigorous native Egyptian production, proved to be the real forcing-bed of modern Arabic literature. During the last decades of the nineteenth century and the first decade of the twentieth, the Egyptian press was the theatre in which literary reputations were made and literary Arabic adapted to modern themes. At the same time a school of Syro-American writers were producing in their Arabic journals in the New World new forms of the literary essay and Whitmanesque 'prose poems'. Although they were widely read and celebrated in their native country, the ingenuous freedom with which they handled the classical linguistic structure found only moderate favour with the literary public.

In addition to journalism and original writing, a vital part in the development of modern Arabic literature was played by the translation of western literary works. These served not only as exercises in expanding the range of Arabic literary expression, but also as models, since not a few translators tried their hands at original compositions of the same kinds. The most ambitious was the attempt to develop a dramatic literature, modelled on the classical French dramatists, but it cannot be said that the Arabic drama achieved much success in the nineteenth century. On the other hand, some progress was made with

the novel, particularly in the series of historical novels in the manner of Scott produced by the indefatigable journalist, essayist, and historian *Jirji Zaidān (1861–1914).

During the past four decades this intensive effort and experiment have borne fruit in a modern literature that expresses the contemporary social and intellectual interests of the Arab peoples. The way was finally opened by the short story, followed by the novel of manners and the literary drama. Beginning with an autobiographical work by Ṭāhā Ḥusain, **The Days* (1926), increasing depth in social and psychological analysis has been matched by more flexible methods of presentation and stylistic devices. The drama also has benefited from these technical advances, and has found in *Tawfīq al-Ḥakīm a major exponent, both in literary drama and in plays on modern social themes. All of these productions, however, short stories, novels, and plays, remain bounded by the horizons and conventions of the Arab world; when translated into other languages they are often more interesting as social documents than as literary achievements.

Alongside these new arts, a highly significant role is being played by the literary essay. Broadly speaking, the aim of the essayists has been not only to present critical evaluations of both classical Arabic and western literature, as well as social criticism in general, but to relate the values of the Arab cultural tradition, in the widest sense, to the modern world. The majority, unlike their medieval predecessors, are far more concerned with content than with form; their approach to language is, like that of the short-story writers and the novelists, functional. The total outcome of these varieties of prose writing has, therefore, been to create an instrument that meets all contemporary needs with vigour and precision; but, inasmuch as precision

in Arabic requires a certain degree of elegance, not without aesthetic qualities that vary with the diverse tastes of the writers.

In contrast to this deliberate functionalism in prose, the poetry of the same period has moved further and further away from the conventions of classical poetry towards the freedoms of modern western poetry. The intensity of political and social aspirations could not fail, on the one hand, to inspire an output in which traditional themes and imagery were applied to modern situations with stirring effect. At the same time most of the younger generation of poets have been experimenting with the creation of a psychological poetry that breaks with the poetic tradition not only in new strophic and rhythmic forms, but also in linguistic nuances and contextual associations. In this respect, many Arabic poets, although more 'international' in technique and themes than Arabic prose-writers, seem content (like some western poets) to live in their own private worlds.

BIBLIOGRAPHY

SELECT LIST OF BOOKS OF REFERENCE AND TRANSLATION FROM ARABIC WORKS IN ENGLISH AND OTHER WESTERN LANGUAGES[1]

CHAPTER 1

C. BROCKELMANN: *Geschichte der arabischen Literatur* (second edition, 2 vols., Leiden, 1943–9). Bio-bibliographical summaries; standard reference work.

R. A. NICHOLSON: (1) *A Literary History of the Arabs* (London, 1907). A delightful work, of special value for poetry.

(2) *Eastern Poetry and Prose* (Cambridge, 1922). Contains representative extracts from 32 Arabic authors.

CARRA DE VAUX: *Les Penseurs de l'Islam* (5 small vols., Paris, 1921–5).

D. B. MACDONALD: *Development of Muslim . . . Theology* (London, 1903, &c.). An invaluable and simply written introduction to Muslim thought.

G. WIET: *Grandeur de l'Islam* (Paris, 1961). Selected translations in French.

B. LEWIS: *The Arabs in History* (London, 1950, &c.). Up-to-date summary.

C. M. DOUGHTY: *Travels in Arabia Deserta* (London (repr.), 1922). The standard work on Arabia and Bedouin life.

CHAPTER 2

TH. NÖLDEKE: Article 'Semitic Languages' in *Encyclopaedia Britannica*, eleventh edition (*Die semitischen Sprachen*, Leipzig, 1887).

[1] For articles on individual writers with translations from their works see J. D. Pearson, *Index Islamicus*, Cambridge, 1958.

CHAPTER 3

SIR CHARLES LYALL: (1) *Translations of Ancient Arabic Poetry* (London, 1885), chiefly from the *Ḥamāsa* of Abū Tammām. Sir Charles Lyall is unquestionably the most successful translator of the ancient poets in English, and his introduction to this work is invaluable.

(2) Translations of the *Mufaḍḍalīyāt* (Oxford, 1918), the dīwān of 'Abīd b. al-Abraṣ (Leiden, 1913), and of several other early poets.

W. A. CLOUSTON: *Arabian Poetry for English Readers* (Glasgow, 1881). This work reprints Sir William Jones's prose translations of the *Mu'allaqāt*, a miscellany of shorter poems of all periods translated by J. D. Carlyle, prose translations of several important odes by J. W. Redhouse, and a number of other pieces, with introductions and notes.

FR. RÜCKERT: *Die Hamâsa* (Stuttgart, 1846). A masterly version, which contains also translations of many other poems.

MU'ALLAQĀT: (1) W. S. Blunt, *Seven Golden Odes of Pagan Arabia* (London, 1903).

(2) A. J. Arberry, *The Seven Odes* (London, 1957).

AL-KHANSĀ: G. Gabrieli, *I tempi . . . e il canzoniere della poetessa araba al-Ḫansā'* (Rome, 1944).

IMRU'UL-QAIS: *Diwan d'Amro'lkais*, tr. MacGuckin de Slane (Paris, 1837).

TA'ABBAṬA SHARRĀ: translations in Lyall (1) and Nicholson (1) and (2).

SHANFARĀ: translation in Wiet, *Grandeur de l'Islam*.

NĀBIGHA: *Dîwân . . .*, tr. Hartwig Derenbourg (Paris, 1869).

Several *dīwāns* of minor poets have also been translated.

CHAPTER 4

MUḤAMMAD: (1) W. M. WATT: *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953); *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956).

(2) TOR ANDRAE: *Mohammed, The Man and his Faith* (London, 1936).

KORAN: (1) A. J. ARBERRY: *The Koran Interpreted* (2 vols., London, 1955). An elegant modern translation.

KORAN: (2) R. BLACHÈRE: *Le Coran* (Paris, 1957). A more critical annotated translation, with an index.
KA'B B. ZUHAIR: *Bānat Su'ād* (1) Tr. R. Basset (Algiers, 1910). (2) Tr. R. A. Nicholson in (2) above.
LABĪD: *Die Gedichte des Lebîd*, übers. A. Hüber (Leiden, 1891).
FARAZDAQ: *Divan* . . ., tr. R. Boucher (Paris, 1870–5).
'OMAR B. ABĪ RABĪ'A: W. G. Palgrave, 'The Poet 'Omar' in *Essays on Eastern Questions* (London, 1872).

CHAPTER 5. § 1

SĪBAWAIH: *Sîbawaihis Buch* . . ., übers. G. Jahn (Berlin, 1894).
Shu'ūbīya: I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1888), pp. 147–216.
Kalīla wa-Dimna: tr. A. Miquel (Paris, 1957).
ABŪ YŪSUF: *Le Livre de l'Impôt Foncier*, tr. E. Fagnan (Paris, 1921).
IBN ISḤĀQ: *The Life of Muhammad*, tr. A. Guillaume (London, 1955).
IBN HISHĀM: *Das Leben Mohammeds*, übers. G. Weil (Stuttgart, 1864).
WĀQIDĪ: *Muhammad in Medîna* (abridged tr. of *Kitāb al-Maghāzī* by), J. Wellhausen (Berlin, 1882).
ABŪ NUWĀS: *Dîwân*, deutsch von W. von Kremer (Vienna, 1855).
IBN AL-MU'TAZZ: C. Lang, *Mu'taḍid als Prinz und Regent*, Z.D.M.G., vols. xl and xli.
Arabic philosophers and scientists: G. SARTON, *Introduction to the History of Science* (3 vols., Baltimore, 1927–48).
KHWĀRIZMĪ: *The Algebra of Mohammed ben Musa*, ed. and tr. F. Rosen (London, 1831).
THEOLOGY OF ARISTOTLE, tr. G.L.Lewis, in *Plotini Opera*, tom. ii, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer (Paris-Brussels, 1959).
JĀḤIẒ: (1) *Le Livre des Avares*, tr. C. Pellat (Paris, 1951).
(2) 'The Merits of the Turks', tr. Harley Walker (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1915).
PSEUDO-JĀḤIẒ: (1) *Kitāb al-Maḥāsin wa'l-Aḍdād*, 2. Teil, übers. O. Rescher (Stuttgart, 1922).
(2) *Le Livre de la Couronne*, tr. C. Pellat (Paris, 1954).
IBN QUTAIBA: (1) *'Uyūn al-Akhbār*, bk. IV, tr. L. Kopf (Leiden, 1949).

IBN QUTAIBA: (2) *Introduction au Livre de la Poésie et des Poètes*, ed. and tr. with an Introduction by Gaudefroy-Demombynes (Paris, 1947).

§ 2

ṢŪFISM: (1) A. J. Arberry, *Sufism* (London, 1950). A short introductory survey.

(2) L. Massignon, *Essai sur les origines du Lexique technique de la Mystique musulmane* (Paris, 1922); includes a valuable summary of the development of Ṣūfism and sufistic schools during the first three centuries.

MUḤĀSIBI: M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad* (London, 1935).

RĀBI'A: M. Smith, *Rābi'a the Mystic* (Cambridge, 1928).

ASH'ARĪ: (1) R. J. McCarthy, S.J., *The Theology of al-Ash'arī* (Beirut, 1953).

(2) *Al-Ibānah*, tr. W. C. Klein (New Haven, Conn., 1940).

ḤALLĀJ: L. Massignon, *La Passion d'... al-Ḥallāj* (Paris, 1922).

QUSHAIRĪ: R. Hartmann. *Al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣufîtums* (Berlin, 1914).

TRADITION: (1) I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2. Theil (Halle, 1890), is the standard monograph on the subject.

(2) A. Guillaume, *The Traditions of Islam* (Oxford, 1924); a useful introduction, based on the preceding.

(3) W. Goldsack, *Selections from Muḥammadan Traditions* (Madras, 1923); taken from the very popular fourteenth-century compilation called *Mishkāt al-Maṣābīḥ*.

BUKHĀRĪ: *Les Traditions islamiques*, tr. O. Houdas et W. Marçais (Paris, 1903–14).

BALĀDHURĪ: (1) *The Origins of the Islamic State*, tr. P. K. Ḥitti and F. C. Murgotten (New York, 1916–24).

(2) L. della Vida, *Il Califfo Mu'awiya I* (Rome, 1938). Extracted from *The Genealogies of the Nobles*.

ṬABARĪ:[1] (1) *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*, übers. . . . Th. Nöldeke (Leiden, 1879).

[1] The Persian abridgement of Ṭabarī's Annales (*Chronique de Tabari*, tr. by M. H. Zotenberg, 4 vols., Paris, 1867–74) gives a very imperfect idea of the Arabic original.

TABARĪ: (2) *The Reign of al-Muʿtasim* (833–842), tr. E. Marin (New Haven, Conn., 1951).

MASʿŪDĪ: (1) *Les Prairies d'Or* . . ., tr. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille (Paris, 1861–77).

(2) *Le Livre de l'Avertissement et de la Revision*, tr. B. Carra de Vaux (Paris, 1897).

YAʿQŪBĪ: *Les Pays*, tr. G. Wiet (Cairo, 1937).

IṢṬAKHRĪ: *The Oriental Geography of Ebn Haukal*, tr. [from a Persian MS. combining both works] Sir Wm. Ouseley (London, 1800).

IBN YAʿQŪB: G. Jacob, *Ein arabischer Berichterstatter aus dem 10. Jahrh.* (Berlin, 1896).

IBN FAḌLĀN: 'Relation du Voyage d'I. F.', tr. M. Canard, in *Annales de l'Institut des Études Orientales*, vol. XVI (Algiers, 1958).

Chain of Histories: (1) *Relations des voyages faits par les Arabes* . . ., tr. Reinaud (Paris, 1845). An English version exists (London, 1733) of the older translation by Renaudot.

(2) *Voyage du marchand Sulayman en Inde et en Chine* . . ., tr. G. Ferrand (Paris, 1922).

Livre des Merveilles de l'Inde: tr. L. M. Devic (Leiden, 1886) (English translation by P. Quennell, London, 1928).

L'Abrégé des Merveilles, tr. B. Carra de Vaux (Paris, 1897).

RĀZĪ (Muḥammad b. Zakarīyā'): A. J. Arberry, *The Spiritual Physick of Rhazes* (London, 1950).

§ 3

JURJĀNĪ: *Geheimnisse der Wortkunst*, übers. H. Ritter (Wiesbaden, 1959).

Motenebbi, der größte arabische Dichter . . ., übers. J. von Hammer (Vienna, 1824).

Abū Firās, ein arabischer Dichter und Held, übers. R. Dvořak (Leiden, 1895).

FĀRĀBĪ: (1) *Philosophische Abhandlungen*, übers. F. Dieterici (Leiden, 1892).

(2) *Der Musterstaat* . . ., übers. F. Dieterici (Leiden, 1900).

ABU'L-ʿALĀ: (1) R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Poetry* (Cambridge, 1921).

(2) *The Letters of Abu'l-ʿAlā*, tr. D. S. Margoliouth (Oxford, 1898).

MISKAWAIH: D. S. Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate* (Oxford, 1921); contains translations of vols. v and vi of the *Experiences of the Nations* with two continuations by later writers.

TANŪKHĪ: *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge* (i.e. vol. i of *The Collection of Histories*), tr. D. S. Margoliouth (London, 1922).

ABSHĪHĪ: *Al-Mostaṭraf*, tr. par G. Rat (Paris, 1899–1902).

MĀWARDĪ: *Les Statuts gouvernementaux*, tr. E. Fagnan (Algiers, 1915).

'ALĪ (attributed to): *La Kasîda ez-Zaïnabiyya*, tr. A. Raux (Paris, 1907).

IKHWĀN AṢ-ṢAFĀ: *Die Propaedeutik (Logik, Naturanschauung, Anthropologie, Lehre von der Weltseele) der Araber im X. Jahrh* . . ., übers. F. Dieterici (Berlin and Leipzig, 1861–72).

BADĪ' AZ-ZAMĀN HAMADHĀNĪ: (1) *The Maqámát*, tr. W. Prendergast (Madras, 1915).
(2) *Choix de Maqāmāt*, tr. R. Blachère, etc. (Paris, 1957).

THA'ALIBĪ: (1) *Les Rois de Perse* . . ., tr. H. Zotenberg (Paris, 1900).
(2) C. Barbier de Meynard, 'Tableau littéraire de la Khorassan [tr. from book iv of *Yatîmat ad-Dahr*]', *Journal Asiatique*, 1853, 1854.

'UTBĪ: *The Kitáb al-Yamīnī*, tr. J. Reynolds (London, 1858).

AL-BĪRŪNĪ: (1) *The Chronology of Ancient Nations*, tr. E. Sachau (London, 1879).
(2) *India*, tr. E. Sachau (London, 1888).

IBN SĪNĀ: (1) A. J. Arberry, *Avicenna on Theology* (London, 1951). Extracts.
(2) A.-M. Goichon, *Livre des Directives et Remarques* (Paris, 1951).
(3) H. Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire* (Teheran, 1954).
(4) F. Rahman: *Avicenna's Psychology* (London, 1952).

For Spanish and Sicilian poetry in general, the standard work is A. F. von Schack, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien* (2nd ed., Stuttgart, 1877).

IBN ZAIDŪN: A. Cour, *Un poète arabe d'Andalousie* (Constantine, 1920); includes translations of some fifty poems and of the *Epistle to Ibn 'Abdūs*.

'Alī aṭ-Ṭabarī: *The Book of Religion and Empire*, tr. A. Mingana (London, 1922).

Ibn Ḥazm: *The Ring of the Dove*, tr. A. J. Arberry (London, 1953).

Baghdādī: *Moslem Sects and Schisms*, tr. K Seeley (Columbia, 1920).

CHAPTER 6

Ghazālī: (1) *Streitschrift . . . gegen die Bāṭinijja-Sekte*, ed. with analysis by I. Goldziher (Leiden, 1916).

(2) T. J. de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ġazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd* (Strassburg, 1894).

(3) W. M. Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazālī* (London, 1953). Contains a translation of the *Rescuer from Error*.

(4) Hans Bauer, *Islamische Ethik* (Halle, 1917–22); translations of books 12–14 of Ghazālī's *Iḥyā*.

(5) *La Perle précieuse*, tr. L. Gautier (Geneva, 1878); a popular treatise on eschatology.

(6) *Mishkāt al-Anwār*, tr. W. H. T. Gairdner (London, 1924); a mystic treatise on Light.

Zamakhsharī: *Les Colliers d'Or*, tr. C. Barbier de Meynard (Paris, 1876).

Ḥarīrī: *The Assemblies*, tr. T. Chenery (London, 1867); continued by F. Steingass (London, 1898). Two *maqāmāt* are translated into English rhymed prose in R. A. Nicholson (2) above.

Ṭughrā'ī: *Lāmīyat al-'Ajam*, tr. by J. W. Redhouse in Clouston, op. cit.

Ibn al-Jawzī: *The Devil's Delusion*, tr. D. S. Margoliouth, in *Islamic Culture*, vols. 9–12 (Hyderabad, 1935–8).

Nasawī: *Histoire du Sultan Djelal ed-Din*, tr. O. Houdas (Paris, 1895).

Shahristānī: *Religionsparteien und Philosophenschule*, übers. Th. Haarbrücker (Halle, 1850–1).

Yāqūt: (1) *Introductory Chapters of Mu'jam al-Buldān*, tr. W. Jwaideh (Leiden, 1959).

(2) *Dictionnaire . . . de la Perse*, tr. C. Barbier de Meynard (Paris, 1861).

IBN AL-QALĀNISĪ: *Damas de 1075 à 1154*, tr. R. Le Tourneau (Beirut, 1952).

USĀMA B. MUNQIDH: *An Arab-Syrian Gentleman*, tr. P. K. Hitti (New York, 1929).

IBN AL-'ARABĪ: *Tarjumān al-Ashwāq*, tr. R. A. Nicholson (London, 1911).

'OMAR B. AL-FĀRIḌ: R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921).

BAHĀ AD-DĪN ZUHAIR: *Dīwān*, tr. E. H. Palmer (Cambridge, 1877).

BAHĀ AD-DĪN of MOSUL: *Life of Saladin*, tr. C. R. Conder (London, 1892).

ABŪ SHĀMA: *Livre des Deux Jardins*, tr. B. de Meynard

IBN AL-ATHĪR: (1) *Histoire des Atabecs de Mosul*, tr. MacGuckin de Slane

(2) *Extrait de la . . . Kamel*, tr. J. T. Reinaud et C. F. Defrémery

} *Recueil des Historiens des Croisades* . . . Historiens orientaux, tomes 1, 2, 4, 5 (Paris, 1872, &c.).

(3) *Annales du Maghrib et de l'Espagne*, tr. E. Fagnan [from the *Kāmil*] (Algiers, 1901).

AL-MAKĪN: *Historia Saracenica* . . ., lat. redd. Th. Erpenius (Leiden, 1625; English version by S. Purchas, London, 1626).

ABU'L-FIDĀ: (1) *De Vita . . . Muhammedis* . . ., lat. vert. J. Gagnier (Oxford, 1723).

(2) *Annales Moslemici* . . ., lat. fecit J. J. Reiske (Leipzig, 1754 and 1778).

'ABD AL-LAṬĪF: *Description de l'Égypte*, tr. S. de Sacy (Paris, 1808).

IBN KHALLIKĀN: *Biographical Dictionary*, tr. MacGuckin de Slane (4 vols., Paris, 1842–71).

IDRĪSĪ: (1) *Géographie*, tr. P. A. Jaubert (Paris, 1836–40).

(2) *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, tr. R. Dozy et M. J. de Goeje (Leyden, 1866).

(3) *Passages relating to India, etc.*, tr. S. Maqbul Aḥmad (Leiden, 1960).

IBN ẒAFAR: *Solwan, or Waters of Comfort*, tr. M. Amari (London, 1852).

IBN QUZMĀN: A. R. Nykl, *El Cancionero de Aben Guzmán* (Madrid, 1933).
IBN ṬUFAIL: *Hayy ben Yaqdhan*, tr. Léon Gauthier (Algiers, 1900).
IBN RUSHD: (1) *Die Metaphysik des Averroes*, übers. M. Horten (Halle, 1912).
(2) *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, tr. S. van den Bergh (London, 1954).
(3) *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, tr. G. F. Hourani (London, 1961).
IBN SAB'ĪN: 'Correspondance du Philosophe Soufī Ibn Sab'in..., tr. A. F. Mehren (in *Journal Asiatique*, 1880).
IBN SA'ID: *The Pennants*, tr. A. J. Arberry (Cambridge, 1953).
IBN JUBAIR: *Travels*, tr. R. J. C. Broadhurst (London, 1952).

CHAPTER 7

IBN AT-ṬIQṬAQĀ: *Al-Fakhrī* (1) tr. E. Amar (Paris, 1910).
(2) tr. C. E. J. Whitting (London, 1947).
BUṢĪRĪ: *La Bordah*, tr. R. Basset (Paris, 1894). English translation by J. W. Redhouse in Clouston, op. cit.
DIMISHQĪ: *Manuel de la Cosmographie du Moyen Âge*, tr. A. F. Mehren (Copenhagen, 1874).
ABU'L-FIDĀ: *Géographie* ..., tr. Reinaud et S. Guyard (Paris, 1848, 1883).
QALQASHANDĪ: (1) *La Syrie à l'Époque des Mamelouks*, par Gaudefroy-Demombynes (Paris, 1923).
(2) *Die Geographie und Verwaltung von Ägypten*, übers. F. Wüstenfeld (Göttingen, 1879).
IBN TAIMĪYA: *Contributions à une Étude de la Méthodologie canonique*, tr. H. Laoust (Cairo, 1939).
MAQRĪZĪ: (1) *Histoire des Sultans Mamelouks de l'Égypte*, tr. E. Quatremère (Paris, 1837–45).
(2) *Description ... de l'Égypte*, tr. U. Bouriant (Paris, 1895–1900, incomplete).
IBN 'ARABSHĀH: *Histoire du grand Tamerlan*, tr. P. Vattier (Paris, 1658).
SUYŪṬĪ: *History of the Caliphs*, tr. H. S. Jarrett (Calcutta, 1881).

Thousand and One Nights: (1) *Les Mille et Une Nuits*, tr. M. Galland (Hague, 1714, &c.).
(2) Complete English translation by J. Payne (13 vols., London, 1882–9).
(3) Abridged English translation by E. W. Lane (3 vols., London, 1839–41).

Hundred and One Nights: tr. Gaudefroy-Demombynes (Paris, n.d.).

Romance of 'Antar: tr. [from the Syrian version] T. Hamilton (London, 1820).

Arabische Schattenspiele, E. Littmann (Berlin, 1901).

IBN HUDHAIL: *La Parure des Cavaliers* . . ., tr. L. Mercier (Paris, 1924).

IBN BAṬṬŪṬA: (1) *Les Voyages d'Ibn Batouta*, éd. & tr. C. Defrémery et B. R. Sanguinetti (4 vols., Paris, 1853, &c.).
(2) *Travels of Ibn Baṭṭūṭa*, tr. H. A. R. Gibb (Hakluyt Society, 1958, proceeding).
(3) *The Travels of Ibn Batūta*, tr. from the abridged Arabic manuscripts, by S. Lee (London, 1829).

LEO AFRICANUS: Jean-Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, tr. A. Épaulard (2 vols., Paris, 1956).

IBN KHALDŪN: (1) *Prolégomènes*. . ., tr. MacGuckin de Slane (3 vols., Paris, 1863–8; contains also Ibn Khaldūn's *Autobiography*).
(2) *The Muqaddimah*, tr. F. Rosenthal (3 vols., New York, 1958).
(3) *Histoire des Berbères* . . ., tr. MacGuckin de Slane (4 vols., Algiers, 1852; revised ed., Paris, 1925–56).

MAQQARĪ: *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, tr. Pascual de Gayzangos (London, 1840).

Tuḥfat al-Mujāhidīn, tr. M. J. Rowlandson (London, 1833).

ḤĀJJĪ KHALĪFA: *Lexicon bibliographicum* . . ., lat. vert. G. Flügel (7 vols., Leipzig, 1835–58).

'ARABFAQĪH: *Conquête de l'Abyssinie*, tr. R. Basset (Paris, 1897–9).

SA'DĪ: *Ta'rīkh as-Soudān*, tr. O. Houdas (Paris, 1900).

JABARTĪ: (1) *Merveilles biographiques et historiques* . . ., tr. Chefik Mansour Bey, &c. (Cairo, 1888–94).
(2) *Journal d'Abdurrahman Gabarti* . . ., tr. A. Cardin (Paris, 1838).

EPILOGUE

MUḤAMMAD 'ABDUH: *Rissalat al-Tawhid*, tr. B. Michel (Paris, 1925).

JIRJĪ ZAIDAN: (1) *Der letzte Mameluck*, tr. M. Thilo (Barmen, 1917).

(2) *Omayyads and 'Abbāsids* (i.e. vol. iv of the *History of Islamic Civilization*), tr. D. S. Margoliouth (London, 1907).

T. ḤUSAIN: *An Egyptian Childhood*, tr. E. H. Paxton (London, 1932).

TAWFĪQ AL-ḤAKĪM: *Théâtre arabe* (Paris, 1950).

Modern Arabic Poetry: An anthology with English verse translations by A. J. Arberry (London, 1950).

INDEXES

I. LITERARY GENRES

II. AUTHORS, TITLES, ETC.

III. PLACE-NAMES, PEOPLES, RELIGIONS